د.عبد الكبير الخطيبي

المغرب العربي و قضايا الحداثة



منشورات الجمل



المغرب العربي

و

قضايا الحداثة

د. عبد الكبير الخطيبي

المغرب العربي
و
قضايا الحداثة

منشورات الجمل

ولد عبد الكبير **الخطيبي** عام ١٩٣٨ في الجديدة بالمغرب. درس علم الإجتماع بباريس وساهم في إصدار مجلات متخصصة، يدير اليوم **المعهد الجامعي للبحث العلمي** بالرباط. باحث وروائي وشاعر، من مؤلفاته المترجمة إلى العربية: **النقد المزدوج** (بيروت ١٩٨٠)؛ **في الكتابة والتجربة** (بيروت ١٩٨٠)؛ **الإسم العربي الجريح** (بيروت ١٩٨٠)؛ **الذاكرة الموشومة**، رواية (بيروت ١٩٨٤)؛ **المناضل على الطريقة التاوية**، شعر (الدار البيضاء ١٩٨٦)؛ **صيف في ستوكهولم**، رواية (١٩٨٦).

د. عبد الكبير الخطيبي، **المغرب العربي وقضايا الحداثة**.
ترجمة: أدونيس، أميرة الزين، الحبيب السالمي، عزالدين الكتاني، فريد الزاهي، محمد بنيس، المعطي قبال؛ مراجعة: محمد بني.
الطبعة الأولى، جميع حقوق الطبع والنشر والاقتباس باللغة العربية محفوظة **لمنشورات الجمل**، بغداد ـ بيروت، ٢٠٠٩
ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣، بيروت ـ لبنان
تلفاكس: ٦٦٨١١٨ ٠١ (٠٠٩٦١)

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a.N . Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

مقدمة

المثقّف في المدينة

إذا نحن استعملنا كلمة مثقف كمفهوم شفّاف فسنجد أنه رجل الفكر الذي يدل، منذ الفلسفة اليونانية، على التفكير بالمدرَكَات والأفكار العامة. ثم أصبح يدل على الشخص الذي يهتم بقضايا الفكر (وهذا المعنى الثاني غير وارد في قاموسَيْ) ليتْرِي وبّوتي لاروس). أما في العربية، فكلمة «مثقف» تدل على الحذق وتقويم الرمح، وباتساع المعنى، (المثقف هو الذي يهتم بالعلوم والفنون والآداب)، وباختصار هو الإنسان المتمكّن.

لكل لغة وحضارة طريقتُها في تحديد المعرفة وتقويمها. لذا فالمعنى الأول لكلمة مثقف، الذي يحيل على الإرث اليوناني، ليس عاماً، إلا أن المعرفة ـ الأوروبية على الخصوص ـ تعتبر إرثاً لهذا التقليد. بيد أن ثمة أقطاباً متعددة للحضارة، وبالتالي تنوعاً في وصف دور المثقف في حقل المعرفة. وحتى لا ننغلق في أصل هذه الكلمة، سنكتفي بالإشارة إلى أن المثقف متلقٍ وناقلٌ للدلائل في حد ذاتها، عندما لا يكون المثقف مبدعاً ومخترعاً، فسواء أكان محافظاً أو مجدداً أو مبتكراً فإن المثقف يقوم بعدة وظائف متفاوتة، فهناك:

ـ وظيفة بيداغوجية وتقنية: إذ يُمَرّس غيره على قضايا الفكر والفن، بحيث يعطي المثال بنفسه.

ـ وظيفة اجتماعية: فسواء أكان ملاحظاً أم عنصراً فعالاً أو مجرد ناشر للمعرفة، فإن المثقف يقوم بدور تنبيه الفكر على ذكاء وحساسية عصره. لقد كان المثقف دائماً، وفي جميع المجتمعات، يلعب دور الوسيط بين الحاكمين والمحكومين. وسبق له أن تعاطى السياسة، لكنه نادراً ما استمر في ممارستها، لأن عمله الأصلي يمكّنه في تحريك الفكر، وشرح المجتمع، لا في إدارة المجتمع.

ـ وظيفة أخلاقية: فسواء أكان مناصراً للعقل المطلق أم للحكمة في خدمة الإنسان، أم كان مناصراً لقضية أو لمثل أعلى، فهو مطالب بأن يتكيف باستمرار مع المبادئ، والقيم التي يدافع عنها، وبالتالي فهو مرغم على سلوك موجه لذاته. لكن استبطان قانون الفكر يعني الاستقلال والملاحظة. ملاحظة النفس كشخص حامل لحرية مستمرة للتفكير. إذ ما الذي يصيره المثقف، وكيف سيصبح عنصراً فعالاً في المجتمع المدني من دون هذه الحرية؟

فالمراس والتكيف وإرغام النفس هي مهات المثقف، مهاته في المدينة، حتى ولو كان متعالياً على عصره.

إذاً، كل مثقف ينتمي إلى عصره. إلا أن عصرنا يعرف في نهاية هذا القرن تغيراً حاسماً: أي تقسيماً جديداً للعالم إلى مناطق نفوذ بحسب تفكك جهوي لمجموعات كبيرة كائنة، أو في طور التكوين. ويؤدي هذا التفكك إلى تراتب بين مجموعات البلدان والمناطق الحضارية، حيث تشكل «اللبيرالية الديمقراطية» رأس رُمح الإيديولوجية السائدة، باعتبارها أسمى قيمة للإنسانية العالمية، و«للنظام العالمي الجديد». فمن جهة تشكل هذه القيمة نموذجاً مرجعياً لحقوق الإنسان وللمجتمع المدني، ومن جهة أخرى تبريراً لكل بنية تقنية (صناعية وعسكرية واقتصادية وثقافية وإعلامية).

قد يتساءل البعض عن مصير المغرب العربي في إطار هذه التحولات الجارية. هذه المنطقة ـ الملتقى التي تنتمي في آن واحد إلى تقاليد البحر الأبيض المتوسط

والشرق الأوسط وافريقيا، وتشكل المجموعة جيوسياسية وحضارية توجد أمام مواجهة عدة عراقيل هي:

- ضعف المجتمع المدني،
- الطبيعة الاستبدادية للسلطة،
- نقص المهارة التقنية،
- العبء التيوقراطي الذي يحول دون فصل الدولة عن الدين،
- ضعف الصورة التي يكونها المغاربي عن نفسه.

ينبغي أن يستند واجب المثقف إلى وضوح الفكر. إذ يتعين عليه إبراز نقط الضعف ونقط القوة عندنا، لأن ذلك قوَامٌ للفكر في النقاش العام حول المغرب العربي. وهذا الكتاب مساهمة متواضعة ترمي إلى الانخراط في هذا الاتجاه.

هذا الكتاب يقصد أن يكون عمل مثقف مغاربي، مؤيِّد لمشروع وحدة المغرب العربي، وهو يخضع إلى تفكير يتلاءم مع هذا المصير المهم.

إن دور المثقف فعال يكمن في مسايرة تاريخ عصره مع الحفاظ على حقه في تتبع الأحداث والمسؤولين. وهذا الكتاب امتدادٌ لدراسة لي بعنوان «المغرب العربي كأفق للفكر» صدرت في عدد خاص «عن المغرب العربي» من مجلة «الأزمنة المعاصرة» Les Temps Moderns في سنة ١٩٧٧، (أنظر الملحقات).

ساهم في هذا العدد مثقفون جزائريون ومغاربة وتونسيون، كل بحسب اختصاصه وطريقته في التحليل. وقد أصبح هذا العدد مرجعاً في تأمل المغرب العربي. لكننا، في سنة ١٩٩١، نوجد في منعطف للتاريخ العالمي، فالتفكير في المغرب العربي يعني كذلك تركيز اهتمامنا على العلاقة بين التفكير والحداثة وبين التاريخ الذي نصنعه والذي لا نصنعه، ومن ثم فإن التفكير هو على الدوام جزء من الاستراتيجية.

الجزء الأول من هذا الكتاب عبارة عن نص مستحدث، وهو مذكرة موجهة

إلى الحُكام المغاربيين وإلى المثقفين على السواء، كتبته مؤخراً. وتحدد هذه المذكرة ما هو أساسي في بناء المغرب العربي من حيث مكوناته الحقيقية. وهي، إلى حد ما، موقف مثقف تجاه مصيره المغاربي الخاص، أعني مغرباً عربياً في طور التحقيق، ويتعين تحديد ظروف تنميته وهويته الجيوسياسية والاقتصادية والثقافية بكامل الوضوح الفكري.

ويعالج الجزء الثاني من الكتاب موقف الدين والمقدس بالاعتماد على السنة النبوية. وقد عمدت إلى تفسير متفتّح للإسلام، باعتباره قطباً حضارياً. إن الموضوع الديني شاسع، وأنا لأكتفي هنا بتفسير نزول الوحي والرسالة الأولى، وأشير بدقة إلى الفكرة الروحية التي تعتمد الدين في انتزاع السلطة على حساب أفكار المؤمنين. إذ لا يكفي أن ننتقد الأصولية، بل ينبغي أن نفكر في العلاقة بين المقدس والسياسي.

والجزء الثالث «العروبة اليوم»، سؤال عن شخصية العربي وضعفه الحالي وقدراته التي لا تزال مكبوتة، وكبديل عن تشكي هؤلاء وأولائك، يقدم كاتب هذه الصفحات شيئاً آخر: فهو يقترح أن نجعل من هذا الضعف نقطة قوة متحرّرة. وهذا بالضرورة اشتغال على الذات وعلى الصورة والحدود والهوية. ومن البديهي أن ينعكس هذا الضعف على الساحة السياسية، وهو ما لاحظناه أثناء حرب الخليج. فلا شيء «حتمي». والحتمية ظاهرة لغوية أكثر مما هي عبودية دائمة، وأن أكون عربياً، ليس أملاً وهمياً، وإنما هو مصير، أي مقاومةٌ لتحطيم قوة الحياة والموت. وهو إلى ذلك مطالبة مستمرة باستعادة الكرامة، بالرغم من كل محاولة استعباد. إذ لا شيء يُنزَع من الإنسان ولا شيء يُعطى له بمجرد معجزة، لذلك فإن توافق الفكر مع المصير مهمة فكرية سامية.

أما الجزء الرابع، مجموعة من المقالات والمحاضرات حول «الثقافة»، أقترح فيها على القراء مجموعة من الدراسات والمواضيع التي تعتبر تحليلات دقيقة

للثقافة التقنية والفنون والأدب، وهي تتصل بأوضاعها في المغرب العربي الحديث.

لقد تم من قبل نشر العديد من هذه الدراسات والحوارات، وقد حافظنا عند جمعها في الكتاب، على روح نص.

هناك بعض الاستطرادات الضرورية، أحياناً، لربط المجموع وتعزيز وحدته. ومن ثم فإن هذا الكتاب يتوفر على عدة مداخل ومخارج للقراءة! إنه كتاب مفتوح على المشاركة في التأمل والحوار.

ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي

مذكّرة حوْلَ المغْرب العَربيّ

لقد تم التوقيع على النص المؤسس لاتحاد المغرب العربي في مراكش في ١٩٨٩. وهو عمل سياسي ذو أهمية جهوية بالغة، في حالة ما إذا تم تجسيد هذه الإرادة بتعاون فعلي وواقعي.

فعلى أية مبادئ يقوم هذا النص؟ إنه يقوم أولاً على مبدأ وحدة الدين واللغة والتاريخ، أي على مصير مشترك. ثم يقوم على إرادة مشتركة ناجمة عن الوضعية الجهوية والدولية. وتلزم هذه الإرادة الشركاء بتعاون مع جميع الميادين. ومن الناحية الأخلاقية، فإن النص يقوم على مبادئ العدل والكرامة، وعلى القيم الروحية والحضارية لشعوب المغرب العربي.

أما بخصوص استراتيجية التنمية المشتركة فقد تقرر في سنة ١٩٩٠ إحداث منطقة للتبادل الحر مع نهاية سنة ١٩٩٢ (وقد تم تأجيل هذا التاريخ). كما تقرر تحقيق وحدة جمركية قبل سنة ١٩٩٥ وسوق مشتركة في نهاية المطاف.

ونحن، إذ نسجل هذا الحدث التاريخي، واعُون بأن المغرب العربي كمجموعة جيوسياسية، قائم ككيان متميز عن المشرق، منه القرن الثاني للهجرة. ونحن لا نريد أن نقوم هنا بجرد تاريخي، ولا بتحليل للوضعية الاقتصادية الحالية، بل فقط بتركيز تفكيرنا على القيم الحضارية التي من دونها لا يمكن أن يتبلور أي مشروع مجتمعي. ذلك أن عملاً من هذا الحجم يتطلب من المحلل معرفة خاصة بالأسس الإنسانية، وهذه مهمة المثقف ومهمة الفكر المتشدد الواضح المبني على التميز. أليس على المثقف إذاً أن يلعب دوره الذي

يتمثل، قبل كل شيء، في الدفاع عن المجتمع المدني وحقوقه، أليس هو الوسيط بين الفكر والأخلاق وبين المجتمع المدني والدولة؟

القيم المشتركة

إذا كان علينا أن نوضح بعض ملامح القيم التقليدية للحضارة المغربية، فإننا سنقول بأنها تتسم بطابع عشائري قوي، لا يصدر عن سلوك ديني فقط بل يصدر أيضاً عن خصال التضحية التي تُسمَّى القدرية أو التفاني، وهي التي نحددها في روح المعاناة والوفاء للذات. وسنقول أيضاً إن لهذه القيم التقليدية علاقة دائرية مع الزمن، سنستشعرها ونذكرها باعتبارها توازناً «قاراً وكئيباً» بين قوة الحياة ومعتقدات الأموات، بين الطبيعة والثقافة. وقد يكون تقليد الضيافة العربية مأخوذاً عن قانون قديم للتقسيم، وهو تلاحم صوفي بين الأحياء والأموات، ترتّبتْ عنه قيمُ هذه المجاملة الطقوسية ومهارتُها.

وتظل كل هذه القيم، دائماً، غير تامة، وتشكل في هذه المجتمعات نمطاً للعيش وللاستمرار.

بيد أن القيم تتلاشى وتتحول وتنمحي، وهي تعاني حتماً من نقصانها ومن تلاشيها. كما تكمن مفارقتها في كونها نقطَ استدلال بالنسبة إلى المجموعات ومحاور للتيهان في الوقت ذاته. إن مُغْتابينا يعلمون هذا. إنهم يقصدون نقاطنا الهشة والضعيفة. لماذا يحرمون أنفسهم من ذلك؟ لذا، وحتى نكون واضحين مع أنفسنا، فإننا مدعوون للاشتغال على معوّقاتنا الحقيقية. معوقاتنا بديهية، وهي تكمن في ضعف مجتمعنا المدني، والتقليل من قيمة النساء، والطبيعة المستبدة للسلطة السياسية، والغموض الذي يخيم على العلاقة أو على علاقة الدين بالسياسة، وقلة المهارة العصرية (التقنية على الخصوص)...، إضافة إلى هذه الحالة المتفشية في الفساد والمحاباة. فماذا نجيب؟

هذه بعض مكونات واقع يصعب إنكاره، وهكذا فإن هذه النقائض تستمد جذورها من هشاشة الصورة التي نرسمها لأنفسنا ولذَوِينا، لذا يجب علينا أن نشتغل كثيراً على هذه الهشاشة.

حَول حُسْنِ استعمال الدّين

لقد استغل العديد من الأجيال، من بين الوطنيين، مفهوم الوحدة كمبدأ للحياة الاجتماعية، على مستوى البلد، أو على مستوى الأمة، أو كتجمع لكافة المسلمين في إطار أمة. إن هذا المفهوم ديني أكثر مما هو سياسي، باعتباره انعكاساً لوحدانية الله. لذا فهو ينتمي إلى الشرع أكثر مما ينتمي إلى عالم السياسة. فالوحدة في الميدان السياسي ـ الاجتماعي مبدأ اتحادي لمجموعة حقيقية، تهيكل المجتمع بحسب مجموعات وطبقات. إنها مثلٌ أعلى ومبدأٌ شرعي للتجمع، ويمكن أن تكون إيديولوجيةً لمشروع مجتمع، كما يمكن أن تختزل في شعار أو في مجرد كلمة.

ويخبرنا التاريخ أن المغرب العربي، ككيان جهوي، متأرجح منذ اعتناقه للإسلام بين مشروع مجتمع عشائري، كمشروع الأمة، وبين حقيقة ثوروية صمدت في وجهه مما اضطر المغاربيين إلى تأجيل تجسيد مثل هذا المشروع إلى ما لا نهاية. كما يخبرنا التاريخ أن المغرب العربي قد اكتسب منذ قرون هوية ثقافية يتميز بها. وتشكل الدعامة الرئيسية لكل مشروع قابل للاستمرار في هذه المنطقة من العالم. لذا سيدرك القارئ مدى إلحاحنا على هذا المُعطى الأساسي، وهذه المسألة الجهوية، إذ من دون قيم حضارية لن تكون هناك هوية، ومن دون هوية ومرجعية ذاتية لن يكون هناك مشروع ولا تفتح على العالم في اختلافه وتنوعه. وكثيراً ما نلزَم الصمت في المغرب العربي، أو نطلق العنان للكلام، عندما نتناول مسألة الدين ومكانته في المجتمَع، إلا أن هذه الثرثرة وهذا الصمت يُربكان الفكر الذي يحتاج إلى التمييز وإلى الانتباه إلى الحياة. حياته وحياة العشيرة.

يجب أن نميز بين ثلاثة فضاءات اجتماعية:

الفضَاء الدُّنْيَوِيّ: وهو الأفسح. لم تعد للمال في عالم الاقتصاد تلك النفحة القدسية، وفي العالم السياسي والإداري أصبح الهم ينحصر في استتباب النظام والأمن قبل أية ممارسة دينية.

الفضَاء الدّيني: وهو ينبني على النصوص القرآنية، وعلى الحق في الملكية والميراث، وعلى جميع الطقوس التي تنير للمؤمن الطريق في الزمن الطبيعي والتاريخي، وعبر التاريخ، وذلك وفق الأُخْرَوِيَات الإِسلامية.

الفضَاء التّوفيقيّ: وهو الوسيط بينهما. وكمثال على ذلك نذكر المعتقدات الشعبية، التي هي تقليد يمتد على آلاف السنين، إذ تنعته الشريعة الإسلامية (والوطنيون من بعدها) بالتعاطي للسحر وعبادة الأصنام. ولنضرب مثلاً آخر، وهو العُرْفُ الذي يقوم على ممارسات هذه المجموعة أو تلك، وعلى صعوباتها الاقتصادية، في الأرض والماء وحق الملكية، إلى درجة أنه، في المغرب الكبير، توجد ثلاثة أنواع من القوانين: الشريعة والعُرف والقانون المستمد من القانون الفرنسي، قانون النصوص الإدارية والاقتصادية والمالية الذي ينظم ميادين أخرى.

إلا أن الدين، من حيث المبدأ، إيمان بالثابت وبما لا يتغير، ما دام المؤمن يتمسك باستمرار مثالي للقيم والطقوس. فمفهوم الزمن، ونعني به التغيير والتحول، يدركه المؤمن باعتباره ازدواجيةً، إما كقطيعة مطلقة للكائن مع الدنيا والآخرة، وإما كمجهود لاحتواء هذا الانقسام وهذه الازدواجية عن طريق بذل مجهود يذكيه الصبر والمعاناة، وهو ما يعرف بالاجتهاد. إن الاجتهاد هو صفة التوفيق بين الحياة العابرة (التي يجب التمتع بها) والموت، الذي إن أخذناه في معناه الروحي، يشكل هبة إلى الله أو قربان إلى ما فوق الطبيعة.

يمكن أن نركز إذاً إما على ازدواجية المؤمن وضميره المتمزق، وإما على تصالح المؤمن مع مصيره، ومع ربه.

وبهذا المعنى يكون الدين تحقيقاً «للمقدس». بيد أن المقدس، الذي هو إحساس متناقض بالمنتهي واللاّمنتهي، يتطلب من المؤمن استعداداً كبيراً للتضحية، لأن التضحية أساسٌ للحضارات ولقيمها، وهو نموذج لهويتها.

إن التضحية، من إلهِك، تعني الابتعاد عن آلهة الآخرين، وبالتالي عن رجال

آخرين. إن هذا الشرط ضروري لترسيخ هوية كل مجموعة يوحدها الدين والسلطة والتراتب الاجتماعي.

الإسلام حضارة الرمز والكتاب. فالكتاب قراءةٌ للعالم ولما فوق العالم، والقراءة تفسيرٌ نشيط. بيد أن المتحدث عن «التأويل» يتحدث عن «التفكير»، ومن ثم يتدخل الفكر والعقل في فنّ القراءة. وهذا هو المقصود. لأن كل تأويل صراعٌ، إن لم نقل حرباً تدور حول الرمز، لأنه عندما يريد أن يفرض على مؤمن آخر، أو على اللامبالي بالشؤون الدينية، منهجاً وحيداً وفريداً للتميز وللشرح وللإدراك، فإنه يتملك، في البدء، سلطة قسرية ضد الغير فيُرهبُه ويوجه إليه اللعنة.

أجل، متى نكون أكثر إيماناً من غيرنا؟ وفي أية ساعة من النهار والليل نكون أقرب إلى الله؟ من يستطيع أن يقرر التمييز الواجب وضعُه بين العقيدة والإيمان؟ هل في الشرع الظاهر والفقهاء وهيئة الفقهاء؟ إلا أن للإسلام شرعاً يحرمه الفقهاء، وليس له نظام كهنوتي يتوفر على شرعية مضمونة. ونحن في هذه المرحلة من النقاش قد يجيبنا أحد المحاوِرين:

ـ لكن يجب أن يكون هناك نظام وسلطة، من شأنهما احتواء كافة المؤمنين في حدودهما. وبالإصغاء إليك قد يتبادر إلى ذهننا بأن كل مؤمن مؤهل لأن يملك هذه السلطة.

ـ لذا يجب أن يكون هناك نظام للمحافظة على التراتب بين المؤمنين ودعمه. أما بين الأشخاص وهذه السلطة، فلن يكون النظام شيئاً آخر غير النظام السياسي. ويوجد في المغرب العربي تقليد لسلطة القيادة، يتمثل في الطاعة وفرض الطاعة. فهو مجتمع قيادة مهيأة لأنظمة الزبونية، العائلية منها والقبلية والجهوية. لذا يجب أن نتعامل بجدية مع الأصولية، التي ليست مجرد ظاهرة لا عقلانية، أو مجرد التعبير عن هوية ضائعة، وإنما هي مبادرة يائسة وعنيفة للتوحيد بين الدين والمجتمع والسلطة، تحت طائل قانون قيادة مطلقة. بيد أننا

ننطلق هنا من فكرة أخرى هي فكرة الديمقراطية الملائمة لقيمنا الحضارية. إن الديمقراطية ممكنة تماماً على أرض الإسلام، شريطة أن نفصل تدريجياً بين القضايا السياسية والشؤون الدينية، وأن ننسج بين الدولة والمجتمع المدني حلقات التمثيلية الحقيقية.

فالديمقراطية كلٌّ لا يتجزأ، وهي مدرسة للحكام والمحكومين على حد سواء.

إن التدبير والحكم عن بُعْدٍ، يشكلان أحد المبادئ الكفيلة بمراقبة تعصب هذه الفئة أو تلك. وبالفعل فأن نحكم من أعلى من دون أن نورط مسؤولية المجتمع المدني، يؤدي في نهاية المطاف إلى عدم تعبئة قوى المجموعة أو الأمة، إذ لا توجد في السياسة معجزة، وإنما الحفاظ على كرامة الإنسان أو على عبوديته، إلا أنه لا يوجد هناك أي قانون نهائي يفصل بينهما.

وهذا لا يكفي، إذ من دون مشروع مجتمع، ومن دون تنمية وإنتاج للموارد، تظل الديمقراطية إطاراً فارغاً. فنصوص اتحاد المغرب العربي تتحدث «عن استراتيجية التنمية».

أجل يجب أن تكون هناك التنمية والاستراتيجية، والطريق طويل. لكن من قال إن بناء المغرب العربي الجديد، أي تحرير فضاءات الحياة، أمر سهل؟ إن ساكنة أقطار المغرب العربي المركزي ستتكوّن من ٧٢،٣ مليون نسمة في سنة ٢٠٠٠، ومن أزيد من ١٠٠ مليون نسمة سنة ٢٠٠٥، من دون أن ندخل في الحساب سكان القطرين الآخرين، والمهاجرين المغاربيين إلى الخارج، وهم عنصر أساسي في هذا الرهان، وفي مشروع المجتمع والتنمية الذي يجب ألا يكون اقتصاد تبذير وتفقير، بل إنتاجاً للموارد، ينظّمه قانون القسمة والتوزيع العادل.

التعليم والثقافة

كثيراً ما نسمع أن المواطن المغربي يشكو من قلة الثقة في إمكاناته، وهي

وضعية ناتجة عن هوية ممزقة وعن ضعف في المستوى الثقافي. وصحيح أن مثل هذا المشروع لن يتحقق من دون إتقان المعرفة والتعليم. هكذا تكون الثقافة بناء حياً تزيّنُه المقاييس والمناهج والقدرات الفكرية. فكل ثقافة وطنية قد تتراجع أو تضمحل في غياب تعليم يكون في مستوى الحضارة المعاصرة والمستقبلية. إلا أن الحضارة المعاصرة مختبر هائل للتقنيات والعلوم، ويمكن أن نجزم هنا بأن الحضارة العالمية هي التقليد الجديد لجميع الثقافات المطالبة بالتكيف باستمرار مع هذا التطور الكوني وبنياته التقنية.

ولهذه الأسباب ينبغي إعادة النظر في تعليمنا. إذ يجب أن يُلقن التعليمُ، اليوم، لأبنائنا فنَّ المعرفة والتمرس على القوانين الجديدة للعرفان، أياً كان مصدرها، لأن سرعة وتراكم التقدم التقني غير محدودين. لكن في تعليم ملائم وممنهج، ألا يكون من المفيد اتباع سرعة مزدوجة للتعلم، سرعة ثقافة أساسية وإنسانية من دونها لا يمكن لأي فكر أن يستقي جذوره، لمعرفة ذاته وسرعة العالم، وسرعة أخرى مهيأة لمواكبة وتحصيل النتائج المتراكمة للحضارة الكونية! لا يوجد ثمة خيار للشعوب شبه الأمية، فإما أن تشرع في العمل بنكران ذات وإما أن تضمحل. إذ لا يكفي أن يكون التعليم منتجاً اقتصادياً، بل عليه أن يتكيف تقنياً مع تطوير المعرفة. وفي ما يتعلق بالمغرب العربي فإن بعض القضايا اللغوية لم تجد لها جواباً حتى الآن، وهي قضايا مهمة بالفعل. وتهم إحداها تبسيط الكتابة العربية الذي يتعين القيام به، وهو ما سيمكن من إدخال العربية في الشفرات العلمية لعصرنا، ومن تكوين دائرة موسوعية متلائمة أكثر مع سرعة العالم التقني.

وهناك مسألة أخرى تتعلق بالازدواجية الموجودة بين العربية المنطوقة والمكتوبة. فما دام مستوى التعليم ضعيفاً فستكون هناك دائماً طريقتان للتعبير ومنطق مزدوج للتواصل، وهو ما يعرف بالحوارية.

وإذا تطوّر تعليمُنا بنوع من الجدية، فإنه سيكون بمقدورنا نحنُ المغاربيين

بلوغ مستوى رفيع من الأنساق بين مختلف طرق تواصلنا. وذلك رهن بجودة وقيمة ومنهج ما نحصله، اقتداءً بصبْر سقراط. فالتفكير ليس سوى تعلم الرموز وابتكارها. وما علينا إلا أن نكون قادرين على ذلك وعاقدين العزم عليه بكل تواضع، ونعني به التواضع المتزن. أما بخصوص تعليم اللغات بالمغرب العربي فلم يتم التوصل إلى أية إجابة حاسمة. إن سياسات التطور التي ننهجها تضل المواطن الشاب. فنحن غالباً ما نغير المخططات التعليمية أو نراجعها أو نعدلها أو نبرمجها لمدد قصيرة، مما لا يترك متسعاً من الوقت لجيل ما للحصول على تكوين منسجم. لذا يجب أن يخضع هذا التفكك إلى التحليل.

باستثناء بعض المبادئ العامة التي تحدد سياسات تعليمنا، فإننا لم نخطط نظام تعليمنا تخطيطاً طويل الأمد، تخطيطاً لجيل مثلاً، يكون هيكله وتكون مبادئه الأولية واضحة للأذهان.

لنأخذ قضية اللغة. فعندما يكون الفرد متمكناً من الازدواجية، فإن هذه الأخيرة تكون ثروة وهبة من الثقافة، إلا أنها لا يمكن أن تكون نموذجاً تعليمياً عندما يتعلق الأمر بالجماعة. وأنا الذي أتكلم أربع لغات أعرف هذه الوضعية بحكم التجربة.

فبالنسبة للتعليم العام تكفي لغة مكتوبة واحدة ذات مستوى جيد تلقن عند بداية تكوين الطفل لغة واحدة، تحدد هويته بإمكاناته اللغوية.

وانطلاقاً من مركز الثقل المحدد للهوية ينبغي أن نكتشف لغات أخرى وأنماطاً أخرى للتعبير والتواصل.

إننا نتلمس استراتيجية تعليم اللغات، في المغرب العربي، من خلال تعلم تدريجي للغات، بناء على الواقع اللساني للبلد أو المنطقة أو المحيط الجيواستراتيجي، أو للطابع العالمي لبعض اللغات، وهذه ثلاثة مقاييس تشكل دعائم استراتيجية هي في حاجة إلى بينة للتواصل، وبهذه الكيفية لن نعرقل لأي جيل تشبثه بالحياة.

كما يجب أن نسوي بوجاهة وبعناية خاصة المشكل القائم بين العربية والأمازيغية قبل أن نتعمق أكثر.

أجل، لكن كيف؟ ألن نزعزع بذلك الهوية العربية للمغرب العربي ووحدته الرئيسية؟ لا. نعتقد بأن السّلْم المدني والاجتماعي يمر عبر السّلْم اللغوي عن طريق حرية التواصل بين السكان ووسائل تعبيرهم. وهذا جلي بالنسبة لكل عقل يفكر في العنف والتسامح. وها هو الحل الذي أقترحه عليكم بضمان السلم اللساني: يجب تدريس اللغة العربية باعتبارها لغةً رسمية، والأمازيغية باعتبارها لغةَ ثقافة، ليس فقط داخل المناطق المعنية بل لكل من يرغبون في ذلك. وسيتم تحديد الفترات الانتقالية بعد إجراء نقاش وطني حول هذه المسألة.

إن السلّمْ اللسانيّ يخفّفُ من مسلسل الإقصاء. فالثقافة الأمازيغية تراث وذاكرة، وهي معطى في كياننا المستقبلي. أضف إلى أن هذا السلم كفيل بأن يمرسنا على لغات أخرى، أي على طرق أخرى لتسمية العالم وإغنائه بإمكاناتنا الحقيقية. وكلمة المغرب ذاتها، ألا تحمل في طياتها هوية ثقافية خاصة، منذ المحاولات الوحدوية التي سجلت في أواسط القرن الخامس للهجرة، من دون أن يحصل ذلك التعدد الثقافي تماماً؟

إن التعدد أو الازدواجية قوة للمعرفة والتسامح، عندما يكون لها مركز ثقل محدد للهوية، وتكون تعبيراً عن الإجماع، فيما تتحول إلى عامل من عوامل ضياع الطاقات وانكفاء المجموعة حين يتم إخفاؤها أو إنكارُها.

فإنكار الواقع يؤدي إلى التخلف وإلى هشاشة الصورة التي نرسمها لأنفسنا.

تعليم اللغات الأجنبية بالمغرب العربي، كما قلنا، رهين بالوضعية الوطنية والدولية. فبالإضافة إذاً إلى العربية (اللغة الرسمية) وإلى الأمازيغية (لغة الثقافة) يجب تدريس الإنكليزية كلغة ثانية باعتبارها لغة دولية (الإسبرانتو) للحضارة التقنية والعالمية، ثم الفرنسية أو الإسبانية أو الألمانية أو الإيطالية كلغة ثالثة بحسب الاختيار. كما ستدرس لغات أخرى في الشعب الجامعية المتخصصة.

هناك في جميع اللغات عدة مستويات للتخزين والإرسال، وقد كانت اللغة دائماً وسيلة للتواصل والإبداع في ذات الوقت، فهي تقنية باعتبارها وسيلةً للتواصل (صناعة الكلاسيكي للفظة العربية أو بالمعنى الإغريقي للكلمة كما يحدد ذلك نظام قواعد حسن الاستعمال)، وباعتبارها إبداعاً فهي تُنطق أو تُكتب من طرف كاتب يصوغ الأحاسيس والأفكار. إن اللغة مختبر للخطابات والرموز، فنحن في اللغة نولد ونثغثغ ثم نستقر وكأننا في وطن ثان، إلى حد أن بعض الفلاسفة يقولون إن اللغة منزل الكائن. ألا يجب أن نصحح هذا الاقتراح، قائلين إن الأدب، مثلاً، يبتكر فضاءات جديدة ووطناً جديداً لأحاسيسنا وخيالنا. يتواصل في هذا الفضاء العابر للأوطان وهذا الإرث العالمي، المفكرون والكتاب والعلماء والباحثون في ما بينهم. وأن نكون معاصرين، يعني أن نكون ورثةً نشيطين في وطن جديد لا يملكه أحد. ذلك أننا كثيراً ما نحدد الوفاء للذات بالنسبة للتراث الحضاري الذي ورثناه. غير أننا لا نعرف كيفية الحفاظ عليه أو تأمينه من التلاشي بفعل الزمن. فجعل ثقافتنا فوكلورية، بمحض إرادتنا، ينم عن غريزة العنف والتبديد فينا.

ولنضرب مثلاً بالفنون التقليدية، فهي إحدى ثرواتنا المتداولة قرناً بعد قرن من قبل الأموات الذين يومئون إلينا. إن كل كلمة تم التفكير فيها هي في الحقيقة انتصار على صمت الأموات، إلا أنه يتعيّن علينا أن نتعلم من هذا الصمت أشكالاً جديدة للحياة.

إن غنى التراث هذا شكلٌ يتضاعف ويتخذ عدة أشكال، شكلٌ شفويٌ (في الأدب المنطوق والغناء والموسيقى)، حركيٌّ (في الرقصات والاحتفالات والمواسم وفنون تصويرها)، وشكل منقولٌ (التحف الفنية المختلفة على حاملات متنوعة هي الأخرى)، وشكل ثابتٌ (الآثار والمعمار والتعبير والتقليد، وهذه كلها معالم حية تدل على حضارتنا). وهذا إرث نفيس يندرج ضمن قيمنا الحضارية وتقاليدنا التي تعود إلى أوائل الأسلاف. إذ لا ينبغي أن نقتصر على

المحافظة عليها في المتاحف، بل ينبغي أن نجعل منها أهدافاً للمعرفة والإبداع تشدنا إلى الماضي، الماضي المتحول. وتلك إحدى مهمات المثقفين والفنانين.

فمن الناحية التقنية يتعلق الأمر بتخليد التراث الثقافي الوطني في جميع أشكاله، عن طريق الصوت والصورة، كما يجب أن تحدث معاهد في المغرب العربي، لأن هذه الذاكرات التقنية المُخزّنة بواسطة الوسائل السمعية ـ البصرية ستفيد على مختلف الأصعدة: في التعليم والثقافة العامة والفنون والتواصل الإعلامي. كما سيفيد هذا التخليدُ الفنانين، فالفنان التشكيلي مثلاً، ذلك الفنان التشكيلي الجدي، لا يكتفي بتقليد الخط أو الرسوم الزخرفية للزليج أو الزربية، بل هو الذي يحول هذا الإرث إلى عمل فني، عندما يطعمه بإحساسه وخياله. كل فنان مبدع ينتمي بالضرورة إلى التنكر الذي يؤدي إلى إرباك الفكر الأكثر تبصراً. إن فكرة المغرب العربي بالنسبة للبعض هي مجرد وهم، أو توافق الخلفيات السياسية التي تحجب خلافاً عميقاً وانفصاماً لهويتنا، لكن التوافق بين الكاذبين آيل إلى الزوال. أما نحن فليس لدينا ما نخفيه عن جيراننا، حيث تنتظرنا نفس المهمة ونفس المصير المشترك. وقد قال كاتب: «ما يوجد بين الرجال من تطابُق هو الأخفى، فهم يُخفون تشابُهَهُم».

إن الرجال متشابهون قبل أن يكونوا مختلفين، وهذا موقف مبدئي وليس واقعاً، لأن الرجال والمجموعات لا يفهمونه هكذا، بل تنصب على العكس من ذلك كل إرادتهم على الانعزال أو التميّز عن الآخرين، فهم يشعرون بأنهم مختلفون قبل أن يشعروا بأنهم متشابهون. وعندما نريد أن نتميز بأية طريقة عن الآخرين، فذلك يعود إلى أننا نريد أن نضع حداً بيننا وبينهم، إذا لم نقل إننا نريد أن نفرض سيطرتنا عليهم، أو على الأقل أن نفرض عليهم مبدأ التراتب. نحن ننطلق من فكرة أن التشابه بنية أولية ونهائية لكل مجموعة بشرية، بنية تنضاف إليها خصوصيات ومميزات كل عرق وشعب وحضارة. فهي مثل شجرة تتفرع جذورها بحسب نوع الأغصان. والأغصان، كما علمنا التاريخ، ما تفتأ أن

تغطي جذع الشجرة، وآنذاك تبدأ إرادةُ فرض القوة بين الأغصان بعضها عن البعض الآخر. إن جُهْد الانعزال الذي تبذله مجموعة للتميز عن الآخرين ضروري لها لتكوّن هويتها، ولتتوفر على مركز ثقل ونقط واستدلال في الزمن والفضاء. ومبدأ الواقع يفرض عليها ذلك. وعندما يستعصي عليها هذا المبدأ تبتدع أوهاماً عن الآخرين من نماذج جاهزة أو رَوَاسِمَ أو مزاحٍ أو صور أو حكايات. وهذا الإعداد الخيالي مؤسِّسٌ لكلِ علاقة إنسانية، وهو سرها. فهذه النماذج الجاهزة لهؤلاء وأولائك ليست صدفاً فارغة أو مجرد مظاهر للتعصب، بل هي أيضاً أوهام تدلنا على العلاقات البشرية. وإذا كانت هذه الأوهام منيعة وممتدة على مدى قرون، فلأنها مبنية على شيء من الواقع. إنها أوهام الرؤية وصورة مشوهة تضاف إلى دافع العنف والحرب والإخضاع. نلاحظ مثلاً أننا عندما نهاجم هذا الجار أو ذاك فنحن نهاجمه في نقطه الضعيفة، ذلك أننا نريد النيل من الصورة التي يرسمها لنفسه وأن ندخل فيه الشك والحيرة إلى درجة أننا عندما نكون غير واضحين مع أنفسنا، فنحن نكون خصوماً لذاتنا وأعداء لها، بل إن هذه الأوهام أكثر من ذلك تظل رصيداً قديماً، حيث تدل الإنسان على شيء من غريزة الموت، وهنا تتدخل الأخلاق لتعين الحدود بين التسامح والتعصب.

حوْلَ المسْتَقْبَل

لقد تم التوقيع على معاهدة اتحاد المغرب العربي من طرف خمس دول ذات سيادة، تنظمها قوانين مختلفة. كل دولة عليها أن تسيّر مجتمعها وفقاً لتعاليم قيادتها وإدارتها. في جميع الأنظمة الليبرالية العالمية يدرج المجتمع المدني في جدول الأعمال كُلاً من الديمقراطية وحقوق الإنسان والحياة الجماعية التي ترد كشعارات تدل على الحداثة والإجماع، ذلك أن الدولة أصبحت تُعتبر كتقنيّ في الاستراتيجية، أكثر مما تُعتبر مجرد ضابط للنظام والأمن والثروة الاقتصادية والتضامن الاجتماعي. لقد شرُع في خلق التجمعات الجهوية وأصبحت السوق العالمية قانوناً للنظام الاقتصادي. ومع نهاية القرن سيُحتم التقسيم الجديد

للعالم، إلى مناطق نفوذ، على بلدان العالم الثالث الفقيرة والضعيفة أن تبحث عن فضاء جديد للحياة والاستمرار. نحن لم نعد نعيش في تلك الحقبة التي كان فيها من الصعب رفض القاعدة المتبعة: أن تكون هناك دولة، أية دولة، أحسن من أن لا تكون. إننا في مرحلة الليبرالية الديمقراطية، أياً كانت القواعد المحلية للحكومة. الديمقراطية إيديولوجية سائدة تعتبر قيمة سامية للإنسانية العالمية، ونموذجاً مرجعياً لجميع المجتمعات، أياً كان تاريخها الخاص وقيمها الحضارية.

هذا التوجيه الجديد يؤدي إلى تقسيم وتراتب بين مختلف أنواع المجتمعات والأقطار، إلى حد أن الدولة، بوصفها تقنياً للاستراتيجية تصبح كذلك بصفة مزدوجة، على المستويين الوطني والدولي. واتحاد المغرب العربي يواجه هذا المعطى الاستراتيجي.

إن أي مجموعة أو مجتمع، لا تقوم على أسس متينة ولا على تكيف تدريجي أو سريع، قد تختنق أو تقتصر على الدفاع عن وجودها.

نحن نجهل اليوم مصير أفريقيا وجزء من آسيا الفقيرة، ولا نستطيع أن نتنبأ بما قد يتبع تجزيء النظام الشيوعي وانعاكساته على التوازن العالمي. نحن نعيش في عالم تتلاحق فيه التحولات، لأنه ثمة شيء ينقرض، ونحن نلاحظ ذلك من دون أن نستطيع تحليله الآن. فتسلسل الأحداث تجاوز الاستراتيجيات التي تم وضعها منذ الحرب الباردة، وما يستدعي التحليل والتفكير هو نقل الآفاق، وعدم النظر في هذه الحالة الطارئة باعتبارها انتكاسة أو نهاية مأسوية تنبئية أو سعادة غامرة للبشرية في المستقبل، بل باعتبارها موقف عمل على أنفسنا وعلى أشباحنا وعلى معوقاتنا وعلى قيمنا الحضارية وهويتنا الأكثر تجذراً. إن النقاش الحقيقي لا يبدأ إلا من خطورة الرهان. فما الذي يلزم قوله؟

ذكرنا أن متطلبات المجتمع المغاربي (التنمية والديمقراطية والهوية) هي أبعاد ثقافية في نهاية الأمر. كما قلنا إنها موازين قوى قادرة على أن تجمعنا حول

إجماع أدنى وحول نوع من العهد الجماعي الذي من شأنه أن يزوّد مجموعتنا بمشروع مجتمعي يواكب عصرَنَا ومعاصرتنا. غير أن كل مجتمع هو معاصر في مراحل من تطوره، وفي عدة مستويات من ذاكراته وثقافاته.

نحن نعيش دائماً بتأني القوى المتعارضة، حيث يشدنا بالرغم عنا ثقلُ الماضي، بفعل قانونه. ومن دون قانون يكون «تعاقدياً» يستحيل أن نفي بهذا العهد وبوحدة العهد قولاً وعملاً سياسياً. إن رأي مجتمع ما يكون دائماً موضع خلاف وحرب مواقف بين المجموعات والأفراد. وحتى يكتسب اتحاد المغرب العربي قوة وقانوناً فعّالاً، فإننا نتساءل: ألا يكون من المفيد أن نخول للمجتمع المدني حريته الكاملة في التعبير والفعل؟ ألا نفرق بين سلطة الدولة وسلطة المجتمع المدني؟ ألا نفصل الدين عن السيطرة والكرامة؟ فحيثما كانت الكرامة ضرورة حتمية يوضع حدٌّ للاعتباط، ويبدأ النقاش الصحيح. ومؤلف هذه الصفحات لا يقترح يوتوبيا، بل موقف عمل موجه نحو المستقبل.

٧ دجنبر، سنة ١٩٩١ ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي

نَبيُّ الإسْلام

كيف يصبح المرء نبياً؟ ليس لهذا السؤال من جواب سحري. لذا سوف يركز مؤلف هذه الصفحات نظرَهُ على محمد.

بهذا، سوف يقترح رسماً للمعالم الأساسية لهذه الشخصية، في الوقت الذي نزل فيه الوحي على محمد، وذلك مع التركيز على الدور الذي لعبه المقربون منه، كزوجته خديجة على الأخص.

لقد شك محمد في نفسه وفي الدعوة الإلهية قبل الاعتراف بنبوته. ذلكم كان القلق الأولي لحامل الرسالة هذا.

وإذاً، كانت رسالة التوحيد نزاعاً بين ثلاث ديانات وصراعاً بين ثلاث حقائق منزّلة، كل واحدة منها تشكل في نظر معتنقيها الحقيقة الأكثر قرباً من الله.

إنني أتناول هنا بالخصوص العلاقة بين اليهودية والإسلام، وهي علاقة معقدة وكثيفة. لهذا السبب وضعت في الصدارة هنا، وجهة نظر فرويد عن الديانات. فقد وضع فرويد الإصبع، وهو اليهودي العلماني، على الخلفية السيكولوجية للصراع اللامتحدد الدائر بين العرب واليهود.

لكن هل فهم فرويد شخصية محمد؟ وهل فهم أيضاً شخصية المسيح؟ بأي أب رمزي يتعلق الأمر؟ وبأية جريمة تم تنفيذها في ليل الزمن؟

بحسب الحديث النبوي (*)، وبحسب ما جاء في السير النبوية الأكثر قدماً ووثوقاً، كان الوحي المنزّل على محمد مسبوقاً بهواتف وتجليات كان هذا الأخيرُ الوحيد الذي يتلقاها. فقد كانت غمامة، مثلاً، تحميه من شدة الحر لتغلفه في سيره ووقوفه. تلك التجليات كانت تزعجه أشد الإزعاج. لهذا كان يتخوف من أن يغدو مجنوناً أو ممسوساً. «وكان لا يمر بحجر ولا شجر إلا سلّم عليه، وسمع منه. فيلتفت رسول الله ﷺ خلفه وعن يمينه وعن شماله. فلا يرى إلا الشجر وما حوله من الحجارة وهي تحييه بتحية النبوة: السلام عليك يا رسول الله».

تلك كانت علامات النبوة، كما أكد ذلك رواة سيرته. لقد كان ذلك التنبؤ يجد مرجعه في وهم الهواتف، وهو معتقد جاهلي في الأصوات الغيبية Oraculaires الصادرة من بين الحجر، ومن الحيوانات المبقورة والفيافي المسكونة بالجن.

هكذا، كان محمد يعيش الإسلام، من غير أن يعرفه من جديد أو يتعرف على طبيعته. كان يحياه ويحمله في داخله، وفي جسده الموسوم بالعلامات اللامرئية التي تقض مضجعه، إلى حد أنه كان يشك في سلامة عقله.

ما كانت هوية محمد في حمى ذاك الانتظار؟ هنا، لا تصادفنا سوى حيرة المفسرين وأصحاب السيرة. فمحمد كان يتيماً من قبيلة قريش، وهو لم يخلق ليكون وثنياً في منظور أصحاب السيرة النبوية. فمن كان محمد إذاً؟ هل كان يخضع لناموس ديني شائع في تلك الحقبة؟ وما هو؟ فقد جاء في سيرة ابن كثير أن محمداً كان على دين نوح أو على دين إبراهيم. والافتراض الثاني أقرب، في نظره إلى الحقيقة... فقد تم الحديث أيضاً عن اتّباعه لنواميس موسى أو ديانة عيسى.

(*) يتكون الإسلام، بوصفه نصاً أصلياً، من مرجعين: المرجع القرآني والمرجع الحديثي. ونحن سوف نعتمد هنا على المصدر الثاني وعلى السيرة.

يبدو حذر الفقهاء واضحاً تجاه مرحلة الانتظار هذه، أعني انتظار التنزيل والرسالة. ومع ذلك فالقرآن صريح بصدد هذا الفصل من السيرة النبوية. فقد قال تعالى في سورة الشورى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى، الآية: ٥٢].

لا الكتاب، ولا الإيمان. من ثم تنبع تلك المسألة الجوهرية المتعلقة بموقف محمد من الكتابة والصوت المزدوج الذي يسكنه جسداً وروحاً. فقد جاء في السيرة، وهي هنا أمينة للنص القرآني، أن محمد كان أمّياً، أي لا يعرف الكتابة وفن الحرف. وهناك تأويل آخر، استشراقي هذه المرة، يعطي لكلمة أمي معنى الإنسان المنتمي إلى قوم الشرك والوثنية.

سوف نعود لاحقاً لهذه الفرضية الثنائية التي تشكل في الحقيقة تناقضاً أو على الأقل مفارقة محرجة Aporie إنها قضية تربط الطابع اللامرئي لله بلا مقروئية الرسالة المقدسة التي أنزلت على محمد.

بدأ الوحي بظهور علامات مؤشرة أخرى ومن خلال أحلام تبشيرية، كالحلم الذي رأته أمه، وكذا المشهد الذي طهَّر فيه الملائكة بطن محمد حين كان راعي غنم صبياً. تؤكد السيرة أن تلك الأحلام والرؤى فعلية وثابتة الصحة، أي حقيقية. أما الذات الإلهية فالمعلوم أنها لا مرئية، وأن الله لا يسمح بسمع، ومن ثم لا تتصل به أية هيئة أو تمثل إنسي. إنه الواحد الأحد المجرد عن الجسم والجسمية. لذا فهو لا يُرى حتى في الأحلام. ولذا أيضاً اعتبر التقليد الفقهي أن رؤية الله هي من قبيل الوهم والتخيل، وبين الله ومحمد وسيط، ففي الحلم التبشيري للأم يقوم الملك جبريل بتبليغ محمد الآيات القرآنية الأولى.

لكن جبريل علامة وليس صورة Figure كما يقول المفسرون، فجبريل، سواء ظهر في الحلم أو اليقظة، أو في ما بينهما، في ما قبل النوم مثلاً، فإن هذا لا يغير شيئاً من طبيعة الرسالة نفسها، إن محمداً لم يكن يفرق بين لحظات الوحي المختلفة، وهو يمر من حالة لأخرى. لقد أمره جبريل بتلاوة الآيات القرآنية هو

الذي لم يكن على معرفة بعلم الكتابة. كان عليه النطق ببداية الكتاب. وكم كان غريباً ذلك التنقل من صوت جبريل إلى صوت النبي، ومن الكتاب المكتوب سلفاً والمنزل من السماء إلى أول متلق له، مطالب بحفظه عن ظهر قلب. لقد تحول الصوت إلى كتاب، وإلى كتابة تشكّل بدورها مجالاً تقتسمه الرؤيا والنشيد السماوي.

خلال هذه المرحلة من الوحي، التي كانت ذات بداية أليمة (كما سنوضح ذلك في ما بعد)، كان صوت جبريل ينطق بالآيات، فيما كان محمد يقوم بالتسجيل كي يبلغها بعد ذلك، من غير أن يكتبها أو تكون له الاستطاعة لذلك. كان عليه أن يحفظ الكتاب عن ظهر قلب، وكان الأمر منذ البداية عبارة عن ذِكْر.

وبحسب السيرة، حفظ محمد الآيات الأولى ليلاً خلال الحلم. ولم يكن يجسر على التصديق بالأمر، وتصديق اصطفائه وإرساله رسولاً إلى العباد.

لنتابع الحكاية. كان محمد يختلي في جبل الحيرة، ويعيش فيه عيش نُسك. وهناك ظهر جبريل في منامه فقال له: «اقرأ. فقلت: وما أقرأ! فغَتَّني حتى ظننت أنه الموت، ثم كشطه عني، فقال: اقرأ، فقلت: وما أقرأ! فعاد لي بمثل ذلك، ثم قال: اقرأ. وما أقولها إلا تنجياً أن يعود لي بمثل الذي صنع بي، فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [سورة العلق، الآيات: من ١ إلى ٥]».

كان على الجسد النبوي إذاً، أن يصعقه اختبار رهيب، وأن ينفصل عن العقل الإنساني فحسب، كي تغدو الرسالة رسالة قابلة للقراءة من طرف المرسل إليه: «ثم انتهى! فانصرف عني وهببْتُ من نومي وكأنما صُوِّرَ في قلبي كتاب. ولم يكن في خلق الله عز وجل أحد أبغض إلي من شاعر أو مجنون كنت لا أطيق النظر إليهما»(*).

(*) سيرة ابن إسحاق، تحقيق وتقديم محمد حميدالله، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، الرباط، ١٩٧٦، ص١٠١.

لماذا؟ لأن «المجنون»، باعتباره مملوكاً من قبل الجن، يعتبر لعبة في يد الطقوس الوثنية، وتلبيساً شيطانياً بين الخير والشر والإيمان والكفر. ونحن نتذكر أن إبليس، كما جاء في القرآن، يرفض السجود لآدم، ويبرر إبليس ذلك لمعاتبته الله على تفويض الله لآدم سلطة التسمية واللغة. وإذاً، فإن إبليس مطالب، وفي ذلك اختبار له، بتدمير ذاته، وتدمير جسد الرجل والمرأة عبر غوايتهما، والرغبة في غوايتهما بعيداً عن كل سلطة للغة.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن الشاعر يعشق أولاً وقبل كل شيء اللغة لذاتها. فاللغة من ثم إلهته. وهو يجعل منها لذلك صنماً، ولعبة كلمات تتغاوى في ما بينها وتمارس الكذب. إن الشاعر يقول ما لا يفعل ويفعل ما لا يقول. هذا هو سبب تمييز محمد بين الصور الثلاث. صورة المجنون والشاعر والنبي.

كان محمد يحلم، لكن الحلم لم يلبث أن غَدَا تجلياً Apparition لقد تجلى الملك بشخصه: «فخرجت (من الغار) لا أريد غير ذلك (أي الارتماء من أعلى جبل حتى لا يترك الفرصة لقريش تتحدث عنه كمجنون أو كشاعر). فبينما أنا عامد لذلك سمعت منادياً ينادي من السماء، يقول: يا محمد أنت رسول الله، وأنا جبريل. فرفعت رأسي إلى السماء أنظر فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء، يقول: محمد أنت رسول الله وأنا جبريل. فوقفت أنظر إليه، وشغلني عن ذلك وعما أريد. فوقفت ما أقدر على أن أتقدم ولا أتأخر، ولا أصرف وجهي في ناحية من السماء إلا رأيته فيها. فما زلت واقفاً ما أتقدم ولا أتأخر... ثم انصرف عني (الملَك)...»، [سيرة ابن إسحاق: ص١٠١ ـ ١٠٢].

ويظل المشهد ثابتاً. كان محمد فاتحاً عينيه، وتلكم كانت أول رؤية لجبريل. بإمكاننا القول هنا إن جبريل هو الذي يقيم علاقة بين الصوت والكتابة كما أقامها بين الحلم واليقظة. إنه ذلك الذي يجعل من اللامرئي ممكن الرؤية. بهذا يغدو اللامرئي حدثاً واقعاً في مشهد مشبع بالمرئي.

كان محمد يرى ما ينبع من اللامرئي. إنه يمسك باللامرئي. لكن هذا الحدث ظل بالنسبة إليه غير مقروء، وظلت هوية جبريل تثير في نفسه القلق. وفي رواية الطبري أنه لما ظهر له جبريل وقال له: «السلام عليك يا محمد رسول الله» أصابه الاضطراب ونهض معتقداً أن به مساً من الجنون، فاتجه نحو قمة الجبل. غير أن جبريلاً أمسك به بين حاجبيه... ثم قال له: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾.

كان النبي يعيش في تلك اللحظات وحدةً وعزلةً كبرى بحسب كتّاب سيرته. فلكي ينجح في الوصول إلى هويته النبوية كان بعد مقابلة جبريل، بحاجة إلى كلام زوجته خديجة (زوجته الأولى) وإلى كلام خبير في مثل هذه الأمور. وهو ما سنعود إليه لاحقاً.

إن ما تقوله قصة الوحي، هو أن الرسالة المقدسة عتبة لسرّ غير مقروء، كما هي عتبة للجنون والموت. يدخل الجسد النبوي هذه التجربة بتحرره منها، مطبباً «جنونه» بتلاوة الآيات الأولى الموحاة. كانت آيات ذات إيقاع سجعي، إيقاع قوي بالتكرار نفسه: إنه الحضرة والحال. اقرأ من غير أن تقرأ، أتلُ ما لا تفْهمُه: إن النص المقدس يتكلم دوماً لغة أجنبية.

هكذا يظهر الملك، ومحمد على عتبة الانتحار. ثم يتركه لحاله ويغادر المكان «وانصرفت راجعاً إلى أهلي، حتى أتيت خديجة، فجلست إلى فخذها مضيفاً إليها... فأخبرتها الخبر» [سيرة ابن إسحاق: ص ١٠١ ـ ١٠٢].

لقد كانت خديجة تطمئنه، ذلك أن دورها يتمثل في تخليص محمد من السحر وتحريره من وهم الأشباح والتشكّلات الشيطانية واقتراح حلاوة الإيمان عليه. إنها حلاوة وعذوبة الهوية، وعناق تتخلّله الكلمة النسائية.

إن المرأة في الإسلام، هي بشكل ما، كائن يتموقع بين الإنسان والملَك، سواء كان هذا الملَك مُباركاً أو ملعوناً، وسواء كان جبريل أو الشيطان. لقد تعرفت خديجة على الرسالة، تلك الرسالة التي لن تخصها، وإنما ستنساب

هاربة من بين أصابعها. إنها رسالة مؤسسة سوف تعيد تأسيسها، هي المرأة التي لم تكن مسلمة خلال تلك المرحلة النبوية.

كانت خديجة شاهدة على الوحي، غير أنها لم تكن ترى اللامرئي، ولم تكن تسمع ما لا يُسمع. تعرفت على الرسالة من دون أن تحدد هويتها بالضبط. لهذا وبحسب الحكايات المشهورة، طلبت خديجة من ورقة بن نوفل، الخبير في هذه الأمور، أن يفك رموزها.

بعد ذلك سوف يشهد الزوجان حالات مقلقة. مثلاً حين سمعت خديجة زوجها يتحدث عن تجلي الملَك، طلبت منه أن يستوي على جنبه الأيسر ثم الأيمن، ثم على صدرها. بهذا الشكل لم يعد زوجها يرى تجليات: «فبينما رسول الله ﷺ، قال يا خديجة، هذا جبريل قد جاءني. فقالت: أتراه الآن؟ فقال: نعم. قالت: فاجلس إلى شقي الأيسر. فجلس. فقالت: هل تراه الآن؟ قال: نعم. قالت: فاجلس إلى شقي الأيمن. فتحول، فجلس فقالت: هل تراه الآن؟ قال: نعم. فتحول، فاجلس في حجري. فتحول رسول الله ﷺ فجلس فقالت: هل تراه الآن؟ قال: نعم. فتحسرت فألقت خمارها ورسول الله ﷺ جالس في حجرها، فقالت: هل تراه الآن؟ قال: لا قالت: ما هذا الشيطان، إن هذا الملَك يابن العم، فاثبتْ وأبشِرْ» [سيرة ابن إسحاق: ص١٠١ ـ ١٠٢].

وبين حشمة جبريل وحنان خديجة المطمئن، أخذت الرسالة هيأتها. اكتشفت المرأة بعض علامات النبوة على جسدها وجسد زوجها. لقد قرأت بشكل ما في النص المقدس للإسلام، ثمة حيث غدت الرسالة النبوية مفهومة بالنسبة للجسد النسائي، وهي اللامفهومة لذاتها. فالمرأة (ولنسمها هكذا، على رغم كل النساء، أليس كذلك!) تفصل بين الملَك والشيطان، وبين الخير والشر، والعقل والجنون: كانت خديجة مسلمةً قبل أن تكون كذلك بالفعل، وإذا شئنا، كانت امرأة قبل أن تكون مسلمة، أو بالأحرى كانت حرْفاً قبل أن تكون امرأة أو

مسلمة، وهلُمّجَراً. فعكس ما هو شائع في الغرب تعتبر وضعية المرأة وضعيةً مؤسِّسَةً بدورها للتجربة النبوية. إنها تُساهِمُ بنشاط في التشريع الإسلامي.

هناك أيضاً مسألة حُبٍّ في الإسلام، نترك دراستها هنا، لنركز اهتمامنا على المحطات التي مرت منها الرسالة. فعن الحب، لن أفوه سوى بهذه الكلمات، التي قد تبدو ملغزة بعض الشيء: إنه مصرع جسد في أوراق اعتماده (وبهذا الصدد يتم البحث سُدًى، في رفوف المكتبات العالمية، عن المؤلفات الكاملة لديانة التوحيد. لم تعنِّ هذه الفكرة لأي ناشر. وأنا مستعد لأن أبيع هذه الفكرة لناشر ياباني أو صيني).

لكن لنعد إلى الحكاية، ولتدخُّل ورقة بن نوفل العارف بالتوحيد السابق على الإسلام. فقد تعرّف هذا الرجل على هوية جبريل بإعلان اسمه، موضحاً لمحمد بذلك جينيالوجيته النبوية. وقد سمى ورقة بن نوفل هذا الملَك أيضاً ناموساً (من الإغريقية :nomos قانون). إنه قانون يعتبر الملَكُ ضامناً له. هل يتماهى الملَك والقانون؟ وهل اسم القانون غريب عن الجسد الذي يقوم بوشمه؟ ذلك ما يقال عادة. لكنني أود التشديد على ما يلي: يلح القرآن على أن الوحي نزل باللغة العربية. إذ هي اللغة المصطفاة التي ينتظر منها الانتشار الكامل عبر أصقاع العالم باعتبارها تضامنا هيكلياً بين وحدانية الله ووحدة اللغة. لكن الناموس جاء ليعين استحالة ذلك، منذ بداية الوحي. وسيكون على الفلسفة الإسلامية في ما بعد أن تتذكر ذلك بالمقارنة مع الفلسفة الإغريقية.

بعد السورة الأولى توقّف الوحي. وقد دام توقفه ذاك بين بضعة أيام وثلاث سنوات بحسب الروايات. فبحسب رواية البخاري كان الوحي يتوقف بشكل منتظم بحيث امتد طوال حياة محمد. ويعتقد الكثير من الإخباريين والرواة أن أول توقف للوحي تم بعد موت ورقة ابن نوفل، وفي هذا الوقت بالذات استعلنت الرغبة في الانتحار. ثم جاء الفرج: إذ بينما كان الرسول يسير، سمع صوتاً يأتيه من السماء كان ذلك جبريل أتاه إلى غار حراء. كان جالساً على

كرسي عظيم بين السماء والأرض، وعاد الرسول وجلا إلى خديجة وهو يصيح: دثريني، دثريني. فنزلت الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ [المدثر، الآيتان: ١و٢].

والمدثر، أي الإنسان المتلفع بعباءة، هو لقبُ محمد. لقد كان متدثراً على طريقة الكهنة الجاهليين. بعد هذه الآيات استمر الوحي بقوة في إنارة الذهنية النبوية.

لنحلل هذه الحكاية. كانت أول كلمة منزلة هي: اقرأ. والحرف الأول المنزل هو الألف. وكل تحليل للإسلام ينبغي أن يبدأ من هذا البدء. فكلمة اقرأ تعني في المعاجم الجديدة، فعل القراءة، لكنها في المعاجم القديمة ولدى مفسري القرآن لا تملك معنى قاراً إلاّ في النادر. وإذا نحن تصفحنا كتب التفسير، فقد نفاجأ بكثرة التأويلات والتفسيرات التي تعطى لهذه الكلمة الواحدة. إضافة لذلك فإن هذه الكلمة هي التي اشتق منها اسم القرآن. فهناك إذاً بين الحرف الأول واسم القرآن والمنظومة المسيحية تضامن لساني.

إننا نجد أنفسنا إزاء مفارقة إحراجية: فإما أن نقول إن محمداً كان متعلماً، وفي هذه الحالة نرمي بالنبوة تحت قانون الكتابة، أو نفترض أنه كان أمياً، وفي هذه الحالة يلزمنا تحليل آثار ذلك. ووراء هذا الإحراج هناك القدرة على تحليل النص المقدس من حيث هو كذلك، أي كما يقدم نفسه لنا، من غير الاهتمام بالسِّير الملائكية والنبوية. لكننا لا نستطيع هنا أن نرفض الافتراض الثاني (أمية محمد) معتبرين إياه مجرد خرافة، ذلك أنه أحد المنظومات المرجعية للإيمان الإسلامي. إنه تاريخ الثنائية اللغوية التي تميز نصوص التوحيد.

وإليكم عناصر الرسالة وتمفصلاتها. يتلقى محمد الرسالة في البداية أثناء حلمه، ثم في يقظته، في شكل تجلٍّ هو تجلي الملَك. إنه تجلٍّ ناطق يتكلم، وصوت يأمر الرسول بتلاوتها وقراءتها من غير أن يفهمها.

لقد تلا الرسول الرسالة بحسب صوتين. كانا صوتين منفصلين يجتمعان لتبليغ نفس الرسالة. يشتغل هذا الجمع وفق منطق متواز ودائري. فالرسالة النبوية هي

هذا وذاك، والواحد والآخر، الله هو المرسل، والآخر هو صوت محمد، بينما المرسَل إليه الأول ليس غير النبي وقد تعرّف عليه الشهود (أعني خديجة وورقة بن نوفل) بوصفه كذلك. أما جبريل فهو التجلي، وهو صوت نصٍّ مخلوق كما خُلق العالم بمعجزة. وبحسب هذا المنطق الدائري يحتل محمد تارة موقعاً، وتارة أخرى موقعاً مغايراً. ذلكم هو اختبار الكتاب ذاك، وسينوغرافيته كما روتها السيرة النبوية.

لنوضح هذه النقطة من التحليل، فحيثما توجد الكتابة تصاحبها اللامقروئية، إذاً، فإن محمداً وهو يتماهى مع الرسالة ومع القرآن الذي لم يكتبه أحد، غدا مسكوناً. إنه، بهذا المعنى، الكتاب الذي لا يستطيع قراءته أو كتابته. فهو ينسب الكتاب للآخر الأكبر L'Autre هكذا ينفصل محمد عن كل توقيع. إنه توقيع أبيض، لأن الله لا يضع خاتَمَةُ على النص، أما محمد فإنه يوقع موْتَه إذا ما غدا موقِّعاً. كان عليه إذاً قبول هذا الموت الذاتي وهذه التضحية لكي يغدو نبياً، أي نصّاً للاستمرار في الحياة. ينبغي فصل الاسم الشخصي عن اسم الله وصفاته. إن هذا الانفصال بين المقروء واللامقروء، والصوت والكتابة، والمرئي واللامرئي، وبين التوقيع الأبيض والتضحية بالاسم، وكذا الانفصال بين بقاء الاسم وتشوهه، يشتغل في الرسالة من أولها إلى آخرها.

حدث أن سألت نفسي لم اشتغلتُ على الرسالة النبوية؟ فوجدتني أقول لنفسي: مع أن محمداً هو أيضاً اسم أخي الأكبر، فإن هذا الاسم يذكرني بالتضمين اللّسَانيّ L'hypogramme (الاسم ذي الموضوع). ولا تزال هذه الفرضية تستفز أحلامي. لن أسرد سلالتي إذا أنا وضحت أن اسم أبي، أحمد، هو أيضاً أحد أسماء النبي محمد.

ومحمد وأحمد لهما نفس الجذر اللغوي، هو حمَدَ. لقد ولدت يوم عيد الأضحى (العيد الكبير) ومن ثم سُمّيتُ بهذا الاسم، الذي أصبح أحد الأسرار المؤسسة لكل ما أكتبه.

ترجمة: فريد الزاهي

الرسول(*)

المسألة التي أقترح معالجتها هي مسألة الحدود النظرية. إذ ليس ثمة حقل معرفي إلا ويقيده رسم من الحدود، حيث كل نظرية أياً كانت تربط استقصاءها بمجهول ما. نود الإحاطة بشكل دقيق بهذه المسألة، عبر حوار مع التحليل النفسي، وبخاصة مع آخر كتاب لفرويد «موسى الإنسان، وديانة التوحيد»[1].
نريد أن نبين الشيء الذي يجعل من فرويد ذلك الغريب المحترف، الذي ما إن أعاد ترتيب الفكر إلى تقسيم جديد ما بين العقل واللاعقل، اللاشعور والشعور، حتى وضع نظرية، وضع قصة خيالية نظرية للبرانية (Extranéité) بأطرها، وحدودها، ومعابرها. قصة خيالية نظرية يمكننا تحديد أحد معالمها أوّلاً في سيرة فرويد الذاتية، عندما يقول: «في البداية، ولّدّت لي الجامعة التي التحقت بها سنة ١٨٧٣ بعض الخيبات الملموسة. صادفت فيها الصرامة الغريبة التالية: كان علي أن أشعر بدُونيتي، وأشعر بأنني غير أهل للجنسية التي يحملها الآخرون، لأنني كنت يهودياً. لم أرضخ البتة لأولى المزاعم التي أرادوا أن يفرضوها علي. لم أستطع أبداً أن أفهم لماذا كان علي أن أخجل من أصلي، ومن نسبي، أو، مثلما بدأوا يقولون، من عرقي. لكنني تخليت دون حسرة

(*) نص الكلمة التي ألقاها عبدالكبير الخطيبي في مؤتمر حول الإسلام والتحليل النفسي، عقد في باريس في المعهد الفلسفي الدولي (١٥و١٦ أيار، ١٩٨٧). ونشرت هذه الكلمة في العدد الأول من مجلة Intersignes، (تداخل الإشارات) ـ باريس، ربيع ١٩٩٠.

(١) ترجمة: كورنيليوس حايم، منشورات غاليمار، باريس، ١٩٨٦.

تُذْكر عن الانصهار في جنسية الآخرين، في الحقيقة، كنت أفكر بأن مكاناً وضيعاً في البيئة البشرية، يمكن على كل حال أن يُخصِّص لمساعد متحمس، ولو في غياب تجند من هذا القبيل. غير أن إحدى نتائج هذه الانطباعات الأولية حول الجامعة، أنني استأنست في وقت مبكر مع وضعية من هو في المعارضة، الذي عليه معاناة الحظر المفروض من جانب « غالبية متراصة»[1] وبهذا تكون لدي بعض من الاستقلال تجاه الرأي العام».

يجعل فرويد إذاً من هذا الهامش، وهذا الحد مختبراً للعمل. بهذه الحركة، يغير هذا الغريب المحترف مكان فكرة الأساس الأنثروبولوجي الذي ينتسب إليه الأفراد وصفاتهم، والشعوب وذاكرتُها. وقد غيّر بتغيره هو، مكان الفكر: تلك هي على أية حالة مهمة الغريب المحترف، وهو غريب محترف مقطوع عن أصله الأسطوري: أصل الإنسان موسى، بحق.

على شاكلة أوديب في كولونا، سيبلغ فرويد سراً، سرَّ عمل، إلى كل أجنبي «بجرأة الإنسان الذي ليس لديه أي شيء يخسره...»، قليلاً كان هذا الشيء أو كثيراً. يطلق على هذا الكتاب اسم «الكتاب السري». سنة ١٩٣٩، يكتب فرويد من لندن إلى أرنولد زفايغ ما يلي: «لا أنتظر سوى صدور كتاب موسى، الذي سيتم في شهر مارس على الأقل، بعده لن أكون بحاجة إلى الاهتمام بأي كتاب كتبته، وذلك حتى ولادتي الثانية»[2].

مع فرويد كان علينا انتظار تلقي سر تأسيس واقع متاخم للحدود، متاخم للمعارف، ومتاخم لشروط الوجود. إلا أنه عوض أن يتصالح مع إلهه، كما هو شأن أوديب صوفوكليس، يهدم فرويد كل وهم رباني، وكل وهم ديني، معالجاً إياه بوصفه عُصاباً. أذكّر في هذا الصدد بهذه الجملة النيّرة لبول فاليري: «أن نعتقد ـ أي أن نعطي أكثر مما نأخذ ـ، معناه أن نتلقى كلمات، ونقدم أفعالاً».

---

(١) حياتي والتحليل النفسي، ترجمة ماري بونابارات، سلسلة أفكار، غاليمار، باريس، ١٩٨٦.

(٢) راجع: مراسلاته مع آرنولد زفايغ.

أذكّر بهذه الجملة، لأنه في ما بعد سيتعلق الأمر بمسألة تضحية، ألا وهي التضحية بكتاب مفقود. سأرجع إلى هذه المسألة فوراً. يغيّر فرويد إذاً علاقة العقيدة بالفكر، ويخلخل بالحركة نفسها كل مفهوم للدين، وللتوحيد وللكتاب.

لنطلق على هذا الكتاب اسم الكتاب المفقود. سيعمل فرويد على ملاحقة آثار هذا الكتاب، وأحلامه وشذرات ذاكرته وكبته في اللاشعور. في مؤلف «الإنسان موسى» (L'Homme Moïse)، لا يستند فرويد إلا نادراً إلى هذا الكتاب المفقود، بل على الأصح على سيرة رجل، أي على الأساس الميثولوجي لعُصاب معين. لن أتحدث إذاً عن «الكتاب الواحد»، أو عن «الكتاب المشترك»، بل سأتحدث عن الكتاب المفقود. إنه اللغز الذي يقترحه علينا فرويد. ولربما تطلب الأمر، ومنذ الآن، تبيان أن هذا الكتاب المفقود ليس التوراة وحدها.

إنه لنص غريب ذلك الذي يسترجع فيه فرويد، ضمن كل دراسة على حدة، وبالاصطلاحات نفسها تقريباً، فرضية (أن موسى كان مصرياً)، كما لو أنه لكي يتقفّى أثر هذا الكتاب المفقود، وحدوده، ليس له إلا الاشتغال على هامش أي كتاب، نبوياً كان أو بشرياً. قد يكون المنفى الفرويدي هو هذه التجربة الرائعة والنموذجية للبرانية الاحترافية، وذلك في مرحلة معتمة جداً، مرحلة محملة بالفاجعة، وبنهاية العالم. يجب متابعة العمل الذي أوقفه فرويد بصدد تحليله للتوحيد الديني. لنمعن النظر في هذا الحد قبل أن نوضح بشيء من الدقة ما هو مجال هذا العمل، ولماذا وجبت متابعته في نطاق مخطط خدوده. «يعترف الكاتب (يقصد فرويد نفسه) آسفاً بأنه ليس قادراً إلا على الاستشهاد بهذا المثال (مثال الدين الموسوي)، وبأن معارفه في الموضوع غير كافية لاستيفاء البحث، فمعارفه المحدودة، لا تسمح له إلا بإضافة أن الظرف الذي تأسس فيه الدين المحمدي يبدو له تكراراً مختصراً لأساس الدين اليهودي، الذي يبدو كأنه محاكاة له. يبدو فعلاً كأن النبي محمد كانت له في البداية نية اعتناق الديانة

اليهودية بحذافيرها، لنفسه ولأمته. إذ إن استعادة الجد الوحيد الأصلي، قد خلق لدى العرب زيادة عجيبة في إيمانهم بأنفسهم، بحيث قادهم ذلك إلى نجاحات ظرفية، لكنه انتهى بانتهائها. لقد بدا الله أكثر عرفاناً تجاه شعبه المختار من يهُوه سابقاً تجاه شعبه. إلا أن نمو الدين الجديد لم يلبث أن توقف، لأن ما كان ينقصه هو الأثر الذي أحدثه مقتل مؤسس الدين في حالة الشعب اليهودي» [ص١٨٦].

نقف عند هذا الحد، من دون أن نحدد إطار تحليلنا للإسلام. نقف هنا لأن ثمة محللين نفسانيين ومحللين عاديين من أصل إسلامي: أي موقع يجب أخذه تجاه هذا «التكرار المختصر للتأسيس»؟ كيف يتقفى هؤلاء المحللون آثار كتاب آخر بمعزل عن قتل المؤسس؟ ما الموقف التحليلي الذي يجب اتخاذه إزاء مسألة ممرات العبور هذه، وفي مسألة الجمارك، وجواز السفر النظري؟ على أية سلطة رمزية يستند هؤلاء المحللون في ممارستهم للكلام والصمت؟ أي دين، أو بالأحرى أي نوع من الدين عليهم تأديته وتدبيره لكي يصبحوا بدورهم غرباء محترفين؟ عبر أية لغة عاشقة سيعالجون موقفهم في هذا المنفى الذي أورثه مؤسس التحليل النفسي، كسرٌ تدريبي للحياة والموت؟ هل يجب نسيان جيل من المحللين النفسانيين من أجل تغيير الموقع المتاخم للحدود؟ أتحدث عن «النجاة»: النجاة من ماذا؟ من أي أساس للنجاة يكون المنفى وباستمرار حرباً للتوقيعات، ولتأويلات، إن لم يكن صراعاً حربياً بين الأقليات، بين الشعوب، أو تعددية لهويات تأسيسية وميثولوجية؟

وبما أن المنفى تنظيم خرائطي للذاكرة، بحدوده وفجواته المتاخمة للحدود، كان من المتوقع أن نعثر في طريق المنفى والتنقل، على تعددية أمكنة للمنفى غير مفكر فيها، مستورة، ولم تتم مقاربتها بعد في بُعْدِها النظري. بجملة واحدة، يمكننا القول إن الإسلام هو مكان فارغ في نظرية التحليل النفسي، بحكم قوة الأشياء في ممارسته العملية.

لنقترح هذا المَعْلَم: إن محمداً هو قبل كل شيء إنسان يتيم، يتيمُ الكتاب.

ففي سيرته العائلية قيل إن أباه توفي قبل ولادته، وبأن أمه توفيت كذلك وهو بعد صبي، أرضعته حاضنة بدوية ورباه جده من جهة أمه عبدالمطلب. ثقافياً، أسهمت عائلته المتعددة الأفراد في الطقوس الوثنية لمدينة مكة، وفي إصلاحها قبل نزول الوحي.

هذا الوحي سوف يدرجه في سلالة رمزية أوسع مما هي عليه قصته العائلية، فمحمد الذي تعلم التوحيد، ينكشف لذاته ولأقربائه «كجديد العهد الجديد». هكذا يخسر اليتيم وحياً لكي يتهجى ويتلفظ بوحي آخر. وأذكر هنا أنه في هذه الرسالة ليست هناك أية صورة تشبيهية: «الله الواحد الأحد»، فالصورة المسيحية للأب غير موجودة، لا حياً ولا ميتاً، ولا مُشوهاً بعد عملية القتل، إذ الوحي كله أصلاً حرف يرتحل ما بين الصوت والكتابة. أذكّر كذلك بأن الوجوه التي يحاربها هي، اجتماعياً، الساحر والمجنون، والشاعر. ما السبب في ذلك؟ الأول ينتمي إلى سلالة وثنية وإلى سحرها، والثاني له هامشه المهوس، وينتمي الثالث إلى جماعة المتخيّل القبلي. لقد هدم محمد الأصنام الجاهلية ليبدو للعالم كرسول «للواحد الأحد».

في الحلقة النبوية للتوحيد، محمد هو يتيم الكتاب، الذي لم يقتل في الحقيقة من قبل إخوته وأعدائه. يندرج هذا اليتم المؤدي لحدوث النبوة ضمن تجربة فريدة. من الممكن إعادة تأليف هذه «الرواية العائلية»، وذلك تبعاً لاصطلاحات فرويد من اللحظة التي يعوض فيها جد النبي المفقود وتغدو حليمة (المرضعة) صورة للأم، وهو استبدال Substitution واستنساخ Duplication سنعود إليهما.

يمكننا كذلك، متابعة الحكاية خلال مرحلة نضج محمد، قبل وإبان نزول الوحي، عندما يبدو التلقين وكأنه على يد جبريل ومجازه، وحين يعترف به قول ورقة بن نوفل (مدربه المفترض على الوحي)، وزوجته الأولى (خديجة): تتعرف هذه الأخيرة في جسد زوجها على إشارات إلهية Charisme وعلى الحضور الرباني. اسمحوا لي أن استشهد بأحد نصوصي: «تجسم الوحي ما بين

حياء جبريل واللطافة المهدئة لخديجة. استجلت المرأة بعضاً من إشارات النبوة على جسدها وجسد زوجها. فهي قد قرأت بشكل ما على الجسد التخييلي للإسلام، حيث يصبح الوحي النبوي في المكان الذي يصعب على هذا الجسد أن يقرأ نفسه بنفسه، يصبح الوحي النبوي قابلاً لأن يفهم من لدن جسد المرأة»[١].

غير أنه بمعزل عن هذه الحكايات، يبدو لي أن ما يميز النبوة هنا، هو يُتم الكتاب المفقود، الذي عبْرَه يضحي النبي بتوقيعه ويمنحه هبةً لله. هي ذي عناصر الوحي وتمفصلاته. يتلقى محمد الوحي أولاً وهو يحلم، ثم وهو يقظ، على شكل تجلٍّ هو تجلي الملاك، وهو تجل ناطق. كان صوتاً يأمر الرسول أن يتلو الرسالة، أن يتلوها من دون محاولة فهمها. ويقوم النبي بتلاوتها بصوتين منفصلين يجتمعان لتبليغ الرسالة نفسها.

يشتغل هذا التوحيد تبعاً لمنطق تناظُري ودائريٍّ. الواحد والآخر، الواحد والآخر (الآخر بالمعنى التحليلي). الله هو المرسِل، الصوت الآخر لمحمد في حين أن المرسل إليه، المرسل إليه الأول هو من الآن فصاعداً النبي، الذي اعترُف به كنبيٍّ من قبل الشاهدين (خديجة وورَقَة). أما الملاك فهو التجلي، إنه صوت لنصٍّ مخلوق، كما خُلق العالم عن طريق فكرة إعجاز. بحسب هذا المنطق الدائري، يحتل محمد تارة مكاناً، وتارة أخرى مكاناً آخر. هي ذي تجربة الكتاب وسينوغرافيتُه كما أوردتها السيرة النبوية.

لنوضح هذه النقطة من التحليل. يوجد اللامقروء في اللحظة التي يوجد فيها الكتاب. إذاً بتماهيه مع الوحي والكتاب الذي لم يكتبه أحدٌ، أصبح محمد مسكوناً بالكتاب. فهو، بهذا المعنى، الكتابُ الذي لا يقدرُ على قراءته ولا على كتابته. إنه ينسُب الكتاب إلى الآخر. هكذا ينفصل محمد عن أي توقيع. إنه توقيع

---

(١) دراسات صدرت في مؤلف Par dessus l'Epaule منشورات أوبيي، ١٩٨٨.

أبيض، لأن الله لا يوقِّع، يوقِّع محمد موته بصفته مُوَقَّعاً، إذا أمكن القول، حتى يُمكنه أن يحيا مرة ثانية في إيمان الكتاب الذي يحمله المسلمُ في داخله. عليه إذاً أن يقبل هذا الموت الشخصي وهذه التضحية، لكي يصبح نبياً ونصّاً للحياة. يجب فصلُ الاسم الشخصي عن اسم الله وصفاته. هذا الفصل ما بين المقروء واللامقروء، الصوت والمكتوب، المرئي وغير المرئي، وبين التوقيع الأبيض والتضحية بالاسم، وبقاء الاسم وتجليه ـ أقول يُعتَمَد هذا الفصلُ من البداية إلى النهاية في الوحي النبوي.

حدث أن تساءلتُ لماذا اشتغلتُ على الوحي النبوي. قلت إذ ذاك: مع أن محمداً هو الاسم الشخصي لأخي الأكبر، فإنه يذكرني بـ«الهيبوُّغرَام» (الكلمة ـ الموضوع)، وما زالت هذه الفرضية تغذي حلمي[1]. محمد هو يتيم الكتاب. هنا، ينهض حدٌّ مّا بين الرسائل، مختلف رسائل ديانة التوحيد. تترك وحدانية الله واللغة العربية على المتخيل الإسلامي أثر التوقيع المؤسس، إنها تترك عليها رمزها. وهو حدٌّ يغير فيه الله إلى حد ما اللغة، وسننه الرمزي Parabolique والتمثيلي Allégorique، وهو حدٌّ يقام فيه خط لتفرقة جديدة.

إن هذا التغيير غير قابل لأن يُختزل في لعبة طرسية (Palimpseste وإن كانت هذه اللعبة في كل كلمة منطوقة، أو مكتوبة، أو من وحي الحلم) بين كتاب ونسخه، وبين عهد قد يكون هو الأصل ونسخه. ألا يتعلق الأمر بالأحرى بترجمة تحذو حذو مختلف الآثار السلالية النصية، وبعبور متاخم للحدود حيث الكتاب المفقود هو ذاته كتابٌ أصلٌ مستحيل! ألا يستجيبُ المنفى، من عهد إلى آخر، لمبدأ التقسيم، وليس البتة لمبدأ الاختيار؟

لقد لفت فرويد الانتباه بشكل رائع إلى أن مبدأ الاختيار الذي يمنح لنفسه عهداً قديماً لا يسانده في الحقيقة سوى الغرباء على هذا العهد. فمبدأ الاختيار

---

(١) المرجع السابق نفسه.

يقوم على مظهر خدّاع Simulacre كما هو أصل اسم موسى، وإلهه: إنهما بالأحرى اسمان مستعاران بحسب تحليل فرويد. الأصل هو حكاية ميتولوجية لاقتباس معيّن. والاقتباس هنا هو قضية ترجمة، وقضية كتابة وتذكر نصّيٍّ. من دون هذا المظهر الخدّاع، من دون هذه الإحالة، سيكون مبدأ الاختيار هو المنفى الداخلي لشعب ما، لمعتقد يوجد في صميم عذابه المنبجس. إن هذا الحد ما بين الخارج والداخل، ما بين الاختيار والنبذ، هو في جميع الحالات، التجربة الحربية لديانة التوحيد. إنه حدٌّ وتقاطعُ طرق، أو بالأحرى صليبُ طُرق: تلك هي المهمة عينُها للمترجمين.

لنأخذ على سبيل المثال أيضاً هذه الجملة لفرويد: «إن معارفه (أي فرويد) المحدودة لا تسمح له أن يضيف إلا القول إن وضعية تأسيس الدين المحمدي تبدو له تكراراً مختصراً للتأسيس اليهودي، وهو كتكرار يبدو تقليداً». والسؤال الذي يطرح هو الذي يخص كَبتاً متقاطعاً ضمن سينوغرافية ديانة التوحيد. فكتاب العهد الجديد يكبتُ كتاب العهد القديم. ويُخفي القرآن بدوره الكتب التي سبقته. ما الذي تم إضماره من الجهتين بواسطة مسلسل الإخفاء في طبقات الذاكرة؟ تلك هي على الأرجح إحدى القضايا التي تجمعنا حول هذه المناظرة التي بُنِيَت، لكي تجرّبَ حظها، على مشهد كتاب مفقود. لقد عقدتُ النية على أن أدير أمامكم أقوال فرويد بأكثر ما يجب من اللباقة الممكنة: ذلك أن الأمر يتعلق بقضايا خطيرة. يفجر فرويد الفكرة الموحدة للأصل، للاسم الشخصي، للشعب وللمملكة الإنسانية والإلهية. في دراسة قيمة بعنوان «في الاختيار»، يكتب رينيه ماجور René Major بحزم واثق: «لا وجود للشعب المختار ولا توجد رسالة مخلصة من غير أن تضمر رغبة في الهيمنة، لا يوجد مؤسس غير غريب على المؤسسة التي تستند إلى اسمه، ولا وجود لاسم لا ينقسم إلى ما لا نهاية. إنها الأطروحة التي تعبر عن نفسها، والتي يجب أن يحتاط منها في موضوع السياسة».

فرضيتنا هي أن الكتاب المفقود لديانة التوحيد هو ما يمكن أنْ نطلق عليه رُبع الكتاب. كتابٌ من دون أصل، أي الكتابة عينها، حدوثها كيف يلاحقه فرويد؟ نعرف ذلك عن طريق نزع القدسية عنه، عن طريق قراءة أكثر نسقية لنزع القدسية، نزع القدسية عن عملية قتل. أذكّر بجملة أخرى لفرويد يقول فيها: «إن تحريف نصٍّ ما هو كتحريف لقتل». هناك نسيان ما في حكاية فرويد، في موته و«انبعاثه» كأسطورة مؤسسة. ضحكة فرويد هي ضحكة شبحٍ خبيثٍ تحايل بشكل فائق على المشهد الميتولوجي للأصل. يقوم فرويد بنزع القداسة. يعني نزع القداسة، العقلنة على نحو صارم، وعصي أحياناً على المعالجة. نزع القداسة معناه جعل الأصل أياً كان، أصلاً غريباً بشكل نهائي، أصلاً غريباً عن فكرة الواحد، فكرة الاختيار والنبذ. نزع القدسية هو أيضاً مضاعفةٌ للواحد، وتعدديةٌ بحسب عدة آفاق، وعدة حدود، ما بين الأسطورة والفكر. العقل واللاعقل، اللاشعور والشعور.

يفترض فرويد أن موسى من أصل مصري: تلك هي النسخة الأولى التي تصورتها آلته الكاتبة. المهارة الأولى التي يحققها، وهي حركة تأسيسية لكل مؤسس. والمؤسس هو دائماً شخص متاخم للحدود. لأنه هو الذي يصنع القانون ويتصرف فيه. إنه يتصرف بطريقة أو بأخرى في الحياة وفي حياة الآخرين. وهو في هذا الفصل مُهَرِّبٌ للحدود Passeur غريب عن قانونه الخاص، مدرّبٌ على نظام المنفى وعلى فوضاه أيضاً. وإذ ينقسم المؤسس إلى رماد رمزي فإنه يشارك فيه، يحددهُ ويؤطرهُ.

النسخة الثانية، المهارة الثانية: قد يكون المسيح فعلاً قاتلاً تقنّع تحت زيٍّ ملائكي للفادي Rédempteur أي تحت قناع ضحيّة مُزَوَّرَة. القديس بولس، الإنسان بولس نظر بحسب فرويد إذاً، للمظهر الخداع لهذه التضحية التي يريد فرويد أن يعيدها إلى مكانها، مكان الابن الذي يحتل الموقع الفارغ للأب المقتول، للإله الذي يحمل الصليب شخصياً، على ساحة ديانة التوحيد.

النسخة الثالثة: هي نسخة تجربة محمد، التي قد تكون تكراراً مُلَخّصاً للأساس الموسوي. محاكاةٌ ينقصها قتل الأب، وتُعَدُّ مسلمتُها شيئاً أساسياً بالنسبة للتحليل الفرويدي. يشير فرويد إلى هذا النقصان، من دون أن يستخلص منه النتائج الضرورية.

أتابع هذه الدراسة دون التطرق إلى مسألة النبوة في علاقتها بالواقع الاجتماعي والتاريخي، الذي يفترض انبثاق النبوة وترسّخها ونموِّها المجزأ. أبقى محاذياً لحدِّ هذا الاستنساخ الذي له قدرة توليد مسلسل عداوة الغيرة ما بين وصايا ديانة التوحيد، وهي غيرةٌ ليست سوى غيرة هذيانية والحمد لله، وإلا يجب القول إن الغيرة الهذيانية ما بين أخوين مزوَّرين هي المفاجأة التي يهيئها لنا هذا الكتاب المدهش لفرويد. يضيف هذا الأخير وببرودة: «النزعة المعادية للسامية هي في العمق، موقف مناهض للمسيحية».

أبقى بالقرب من الحد، أبقى هنا، هناك، وأنقل منظوري تبعاً للعبة الاستنساخ نفسها، لكن في الطرف الآخر من الحد الذي يزعم أنه حد أصلي. اقرأوا معي من فضلكم هاتين الجملتين: «تبنت القبائل اليهودية في هذا المكان عبادة الإله يهُوه، الذي كان على وجه الاحتمال إله القبيلة العربية المجاورة للمّدنيين Médianites. كانت قبائل مجاورة أخرى تعبد أيضاً على وجه الاحتمال هذا الإله»، [ص١٠٢]. وكذلك هذه الجملة: «... تحت تأثير المدنيين العرب تبنّى اليهود العائدون من مصر ديناً جديداً، وهو عبادة إله البراكين يهُوه، وبعد حين أصبحُوا على استعداد للدخول كغُزاة في بلاد كنعان»، [ص١٤٢]. يهاجر اسم الله من شعب سامي إلى آخر، في حين أن فكرة الواحد تكون قد تبادرت إلى ذهن موسى عن طريق فكر أخناتون. ولا يوجد أي حد (مادي، نظري، تخييلي) ثابت بالنسبة للمنفي. على المنفيّ في كل تنقل، أن يؤطر ذاته ضمن زمان ومكان ذاكرته، فالطقس الديني مثل صيام رمضان يقترح استعارة كونية، بكيفية تجعل المؤمن يدور مع الحفلات وممارسة الصلاة، تقفياً لأثر زمنٍ زائل، ولكتاب مفقودٍ من غير رجعة.

صحيح أيضاً أن الملاك خلال شهر رمضان، عوض أن يبتلع الكتاب، يفضّل ابتلاع قطع الحلوى. السنة الماضية، سمعت في ميتر باريس هذه الملاحظة التي وجهها أفريقي لآخر: «لا أفهم لماذا يصوم المسلمون المقيمون بفرنسا شهر رمضان، فمجرد وجودهم هنا يُعَدّ صوماً كبيراً».

إلا أنه بمعزل عن هذه النكتة، يبقى على المنفي أن يستمد من الخارج الذي يؤطره والذي يمنحه مشروعية، أوراق اعتماده، عبوره، وجواز سفره. أن يستخدم اسمه الشخصي ويغيره، يتبناه ويستره، يخلطه ويلغو به، أن يستمد اسم إلهه، وأصله، لـ«تعايش» ما بين المنفى الداخلي والمنفى الاحترافي إن صحَّ القول. يبدو المنفي كأنه يقول: أتعرف على نفسي دون نتيجة، لست بأحد. ومن انعدام هذا الطابع الشخصي، أبحث عن كتاب ضائع، عن بلد ضائع.

ربما كانت العداوة والغيرة الموجودة بين الكتب المقدسة الثلاثة تعبران عن فتنة الموت وملائكته. لا أدري، لكن أقول لنفسي، وأقول لكم: كيف سيكون الإسلام؟ كيف سيكون الإسلام داخل هذا التكرار لنموذج قائم على اسم مستعار، على أصل مزدوج وفي المشهد الأول للصدمة؟

لقد حان الوقت لتقديم آراء واضحة في شأن هذه الفرضية. يعد محمد يتيم الكتاب، وهو لم يُقتل كموسى وعيسى. لا بد من أن نتناول، على نحو آخر، مسائل القتل والتضحية والختان، وطقوس أخرى لديانة التوحيد، بالعلاقة مع منظومة الكتاب المفقود، ومشاهدتها في مختلف الكتب الثلاثة المقدسة. تنبغي مساءلة الكبت المتواشج وآثاره، وذاكرته ضمن طقس الموتى، والبقايا والرماد، والتماثيل والشعارات. يجب إعادة النظر ولو قليلاً في ما هو متاخم للحدود في ديانة التوحيد.

يمكننا كذلك أن نطرح هذا السؤال الآخر: إذا كان محمد كما قلت قد ضحّى بتوقيعه لله، ألا يمكننا إذاً أن نقول إن مسلسل التسامي تلقيح مدموغ في هذا التوقيع الأبيض؟ توقيع أبيض بين الصوت وما هو مكتوب، بين الجسد وتدوينه

الخيالي؟ ألا يمكن أن يكون مسلسل التسامي القائم على أساس مفقود، الترجمة النشطة والمنتجة لما لم يَعُدْ باقياً إلا بوصفه أثراً على هامش هذا الكتاب المفقود؟ أليس التصوف الإسلامي هو منفى الرسالة نحو دورانها وتبددها في إغماءة الجسد والفكر. الصوفي هو الشخص الذي غَدا رسالةً، ملاكاً للموت. هكذا يسهر على تأبينه، على موته الذي يجب «تفسيره كحلم» على حد قول ابن عربي. ويجب أن يسهر كذلك على حياته. لهذا يسهر الصوفي على الحدود الجسدية بين المجاز الأنثوي والمجاز الملائكي. يسمى هذا الحد الفاصل، حدَّ الحُبِّ، حبِّه هو.

لنبقَ لحظةً بالقرب من هذا الحب المجزأ بين المرئي واللامرئي ضمن أساس الإسلام، وذلك لمتابعة مسار آخر لما هو قدسي، لاستخلاص القضايا التي تهم القتل والتضحية، والكبت والصدمة، ومسألة الذنب والخجل، واللاعقل و«الجنون»، بغية تخليصها تدريجاً من المكان الفارغ الذي تراقِب فيه صمتَها، في كلامٍ شبهُ مُقطع، وشبه مهمُوسٍ.

إنها بالتأكيد مسألةُ كتابة، غير أنها ليست مسألة كتابة وحسب. كتابة تهبُ نفسها للحدود النابضة لحضور ما. حتى يمكنني أن أنخرط أكثر في هذه الجلسة، أسمح لنفسي بأن أقرأ عليكم مقطعاً من يومية دونتها خلال تحليل شخصي مُنتظم قمت به بين الثاني من أيلول (سبتمبر) ١٩٨٢ و١٣ تموز (يوليو) ١٩٨٣ : في الخامس من شهر كانون الثاني (يناير) كتبتُ هذه الملاحظة : «كلمة أثارت انتباهي خلال جلسة تحليل. هلوسة : رأيت إذاً كلمة، لربما كلمة «رسالة» على أي كلمة تنتهي بتاء التأنيث. تلوت هذه الرسالة وتغيرت على شكل قلب، كما نراها في بعض البطاقات البريدية القديمة، رأيت وهجاً نورانياً، خيطَ ضوءٍ، أي بالأصح شعاعاً يسقط على ماء ساكن. هدوءٌ، ليس هناك أي ضجيج. في هذه اللحظة قلت «أرى الله». أضفت : «له شعرٌ مجعد». خيال غريب! إله أسود : هل فكرت في الليل، في كائن أسود حقاً وله شعر مجعد؟

كان إلهي دائماً إله رسالة.

اليوم يمكنني أن أضيف أنه إله الأثر والإيقاع[1].

لهذه الأسباب ذاتها، لا يتعلق الأمر ـ إن فهمت ذلك ـ بممارسة تحليل نفسي على الإسلام، ولا بأسلمَة التحليل النفسي، والأمر أقل مما يتعلق كذلك بعبرنته، أو إضفاء طابع هندي عليه، بل يتعلق ممارسته كموقف مجاور ضمن لغة وممارسة معينة.

[قريباً من الرباط، الثلاثاء ٥ مايو، ١٩٨٧ ـ ٦ رمضان ١٤٠٧].

ترجمة: المعطي قبال

---

(١) المرجع نفسه.

حوار حول الإسلام(*)

إن صحوة التيارات الإسلامية ـ والأمر يتعلق فعلاً بصحوة جديدة ـ ذات الطابع الأصولي (غير أنها أصولية تريد لنفسها أن تكون سياسية، وجزءاً لا يتجزأ من المجتمع ومن السلطة نفسها) ليست ظاهرة جديدة، وإنما هي قضية قديمة تعود إلى أسس الإسلام نفسه. ومن ثم فإن المهم يكمن في طرح ما يمكن اعتباره جديداً في طريقة تناول هذه الصحوة الجديدة. وسوف لن أعير اهتماماً، هنا، إلا لجانب واحد، هو الجانب الجوهري، بما يتضمنه من المجالات اللغوية والفقهية والصوفية والدينية.

من هذا المنظور، وانطلاقاً من تاريخية معينة هي تاريخية الراهن، ندخل في حوار مع تناظم من الأشكال ذات طابع متخيل واجتماعي وتاريخي في الآن نفسه. إنها أشكال تخترق المجتمعات الدينية برُمَّتها. بمعنى أن الدين يحتوي، في عمقه الدفين، شيئاً ذا طابع عتيق (بالمعنى الإيجابي للكلمة)، أي أنه يحتوي حفريات الجسد وحفريات الأثر... وفي الوقت الذي أستكشف هذه الأمكنة، أجد أن ذلك هو الشيء الذي يهمني، وأن المسلمين هم كذلك في صورتهم الفعلية.

الخطاب الفقهي للإسلام عن نفسه، والخطاب الصوفي على لسان المتصوفة المسلمين، وأيضاً الخطاب الاستشراقي للتداخل الثقافي Interculturel على

(*) أنظر: L'Islam en question باريس، ١٩٨٦.

لسان المستشرقين، هي كلها أمكنة تم استكشافها بالرغم من أنها لا تزال تشتغل في أرضياتها الخاصة. أما من جهتي فإني أحاول أن أستكشف مواقع أخرى. هكذا يمكنني أن أعتبر أن كل شيء في الإسلام قابل لأن يخضع لإعادة التساؤل، والتساؤل بصدده بصيغ مغايرة، على الأقل لأن الإسلام الأندونيسي ليس هو بالضبط الإسلام السوداني أو الإسلام المغربي. هنالك انقسام في وحدة اللغة والمعتقد، فالقرآن ليس المنظومة المرجعية الوحيدة التي تهيكل، في الآن نفسه، المتخيِّل والفكر (من خلال اللسان، وكذا المجتمع والمدنية الإسلامية). هنالك إذاً انقسام، وهنا الانقسام قابل للانفجار. فمثلاً في حالة أندونيسيا ـ حتى نختار مثالاً حياً ـ وكذلك في حالة ماليزيا والفلبين..، هناك انفصال بين الأساطير المؤسسة داخل النص (أي القرآن، الذي لا يزال يعاني من جهلنا له في هذا المجال)، والأساطير المؤسسة في ميتولوجيا الاندونيسيين أو الماليزيين أنفسهم. فرَامّا Rama، في المتخيل الماليزي، جوهري مثله مثل الله. هناك إذاً انقسام في المتخيل قابل للتحليل. وهناك أيضاً انفجار في جسد ومتخيل المسلم المنتمي لهذه البقاع، يصاحبه انفجار لتلك الوحدة التي تمت بلورتها والتنظير لها إلى حدود قصوى من قبل اللاهوت ذي الأصل العربي أساساً. إنه انفجار يتم بين اللغة والمعتقد. وتلك نقطة مهمة جداً، إذ انطلاقاً منها ستتغير منظومة البنية ومنطق القراءة.

إن ما يقصده السلفيون والأصوليون، سواء في أندونيسيا أو في المغرب، هو أن قضية الوحدانية قضية حيوية ووجودية: إنه المستحيل الذي يرغبون في التوجه نحوه ويرغبون في هيكلة مجتمعهم به... وأنا ألح هنا على أني لا أطلق أي حكم قيمة، وأني لا أحس بأي حقد على أية حركة اجتماعية كيفما كانت. فالمهم بالنسبة لي هو أن أفحص، وبمسافة زمنية معينة، ما تجسده أية حركة اجتماعية، أو أية فكرة أو مجموعةٍ من الأفكار في صلب تناقضات المجتمع والوجود والجسد، الخ.

فخلف ما يقوله الإسلاميون يثوي أملٌ ما، لكنه أمل مُصاحبٌ باستيهام، فكلما حدث انفجار أو أزمة خطيرة، يعود ذلك الاستيهام للظهور. إنه استيهام أسطورة مؤسِّسة، كلية ومتوحدة مع ذاتها.

وإذا ما نحن قمنا بتحليل الأصوليين تحليلاً إيديولوجياً طبقياً، قائماً على تراتبية السلطة، فإننا نخطئ المتخيل الذي يعتمل فيهم، بوصفه حركة المستحيل نفسها، ذلك أن التاريخ، وبالطبع علاقات القوة والعنف المرتبطة به، ستضع الأشياء في نصابها.

هناك شيء ما يتكلم على لسان هذه «الصحوة»، وهذا الانبثاق. إنه يتكلم من مكان لم يتم أبداً نسيانه، ما دام الفقه الإسلامي والصوفية لم يفتآ يدافعان عنه. وما سيكون ذا أهمية هنا هو أن نقيم، وعلى فترات طويلة، بنيات معرفية (بلغة فوكُو) متبلورةً في تاريخ لغة وإيديولوجية معينة، وبعبارة أخرى أن نرى بعد انهيار الفقه، بدءاً من القرنين الرابع عشر والخامس عشر (السادس والسابع الهجري)، أي بدءاً من هزيمة الإمبراطورية العربية الإسلامية ـ وهي هزيمة نسبية، لأن الأتراك العثمانيين حققوا استمراريتها بطريقة أخرى ـ أن نرى كيف تحقق الاستمرار دائماً، وكيف أن هذا الاستمرار تجسّد في الحركات القومية، في البعث، وفي الماركسية العربية. وأنا أعتبر، وإن كان موقفي هذا متطرفاً، أن مجهودات الماركسيين والوطنيين العرب، قد تمثلت فعلاً في محاولة ترجمة الخطاب الفقهي في إيديولوجيتهم، أكانت ماركسية، أم ليبرالية وطنية. هذه الهزيمة وكذا ترجمتها التي واكبتها، هي التي كانت وراء انبثاق الأصولية الإسلامية. إن ما سيكون مهماً يتمثل في الإمساك باستمرارية مواقع اللغة في الفقهي الصوفي والفقهي الفلسفي، ومن ثم النظر إلى الطريقة التي بها حافظت تلك المواقع على اشتغالها. فانبثاق الأصولية هو مجرد استمرارية ناتجة عن ضرورة التكيف مع ترجمات جديدة لذلك المبدأ.

الجاهلية

كيف يتم التعبير عن العلاقة مع المقدس في مرحلة معينة من تاريخ البلدان

العربية الإسلامية؟ وكيف تتم استعادة المقدس في التغيير الاجتماعي؟ ففي وقت يفصح فيه كل ما يقال عن شيء ما عن عتاقته، تغدو المسألة غير قابلة للاختزال، إذ ليس هناك غير انتقال من موقع لآخر من العتاقة تلك. وكل هذا يطرح سؤال البدء: انطلاقاً من أي موقع نتناول الإسلام؟

في المغرب، مثلاً، حيث انتشر الإسلام بشكل بطيء جداً، وخلال عدة قرون طوال، لا تزال توجد أماكن لا تخضع للإسلام في منظوره الفقهي. فهناك مناطق مقاومة حادة، حيث يظهر ما قبل الإسلام والجاهلية في شكل الصوفية الشعبية، كما نجد أيضاً، في الآن نفسه، متخيلاً تسرّب عبر الفقه واستمرار معتقدات وميتولوجيات مؤسّسة.

هناك انفصام آخر يلزم أخذه في الاعتبار، إذ يوجد إسلام للرجال وآخر للنساء. فالإسلام منفجر من الداخل. يستند إسلام النساء إلى مجموعة من الممارسات السحرية والأسطورية وإلى معتقدات تنظم العلاقات العائلية والاجتماعية. وهذا الإسلام لم يمر بنفس التاريخ. فإذا ما دخلت امرأة في حركة نسيان، إزاء إحساسها الميتولوجي ـ الإبداع الأدبي مثلاً ـ نكتشف إلى أي حد تغدو الأمور معقدة.

في هذا المضمار، تعتبر كتب نوال السعداوي عن المرأة المصرية، والتي تحيل على الميتولوجيا الفرعونية، مثالاً صارخاً، بل يمكننا هنا اختيار أمثلة قد تبدو ـ قبلياً ـ جد محجمة، أعني بذلك الأشكال الهندسية المتمثلة في الزربية. فالزربية تمر بين أيد النساء منذ قرون عديدة، وفيها نسجت المرأة متخيلها وسجلته. فهناك رسمٌ تم نسيانُه إلى حد أنا أننا لا نقرأه ولا نعرف كيف نقرأه ونقاربه.

إنني أحاول تفجير منظومة الوحدة نفسها. فليس هناك غير مواقع، وهي مواقع متوجهة نحو المستقبل، أي وجهة الواحد الأحد، وهو الشيء الذي منح، من ثم، للدين قوته. وبنفس الشكل، هناك لغات في اللغة، إذ ليس هناك من لغة أحادية اللغة.

لا أتصور أن بالإمكان الحديث بعمومية عن مجتمع غربي أو عن مجتمع إسلامي. ولن أجسر أبداً أنا الآخر على القيام بذلك، رغم أنني تنقلت بين أغلب البلدان العربية والإسلامية، وأعرف آسيا. إن الأوضاع، في الواقع، معقدة جداً، ومختلفة ومتعددة وذات خصوصيات، فليس بإمكاننا الحديث بصفة عامة بهذا الصدد. إنني دائماً أدخل في صراع مع المثقفين المصريين، الذي يفصحون باستمرار عن مركزية عرقية تجاه العالم العربي، وهم في الغالب الأغلب لا يعرفونه حق المعرفة. وبنفس الشكل، وسواء تعلق الأمر بهذا البلد العربي أو ذاك، فإنه من الصعب صياغة خطاب متمركز عرقياً، إذ من الأفضل إتاحة الفرصة لمختلف اللغات لكي تتواجد في تعددها.

إن الأجنبي هو، أولاً وقبل كل شيء، خط واصل بين الذات ونفسها. إنه الطابع الأجنبي Extranéité للداخل، وخارج الداخل، فانطلاقاً من هذا الأجنبي في ذاته، وانطلاقاً من ذلك الخط شبه الكاليغرافي، يتم رسم صورة الأجنبي في ذاته. وعلى هذا النحو، أهتم حالياً بتحليل نصوص معاصرة، متقاطعة، وذات قاسم مشترك، تتمثل في الحديث عن الآخر، وعن الذات. إنها نصوص مسافرة أو نصوص كتاب رُحّل، كـ«مراكش المدينة العتيقة» لكلود أولييه C.Ollier، و«إمبراطورية الأدلة» لرولان بارت، و«العشيق» لمارغريت دوراس» M.Duras و«مديح الظل» لتانيزاكي Tanizaki، ونص آخر لمحمد ديب.

منطق متعدد

إن الحديث عن التسامع أو عدمه، بخصوص مجتمع ما، يتعلق أولاً بتقويم معين. فنحن نتوصل إلى معرفة أن درجات التسامح لا تكون فاعلة بنفس المستوى، وفي كل أجزاء الجسد، ومواقع المتخيل الاجتماعي. من اللازم إذاً التعرف على الأمكنة التي تم فيها تقويم التسامح مع الآخر، ومعرفة كيف يتسرب اللاتسامح إلى مستوى تلك الدرجات. إن التسامح أو عدمه مسألة إشكالية أصلاً، داخل كل نمط اجتماعي: فما يتم التسامح بصدده هنا لا

يُتسامح بخصوصه في مكان آخر... ومن ثم فالعثور على منطق للتسامح، في مجتمع ما، ومقارنته مع أشكال أخرى من المنطق، يعتبر إجراء ينقصه التفكير والرصانة.

وإذا نحن رغبنا في التفكير في هذا المجتمع العربي أو ذاك، وفي موضوعات التسامح، فهل الأمر يتعلق أساساً بحضور متخيل ديني مغاير؟ يمكننا الإجابة بنعم ولا، إذ الأمر يختلف بحسب البلدان. فحين نفكر في لبنان، يمكننا القول إن اللاتسامح يقود رأساً إلى القيامة، وقد بلغ لبنان هذا المبلغ تبعاً لمنطق مطلق. والأمر في ذهني، يتعلق بقيامة عادية حصلت للنظام القائم هناك. فبما أنه لم يوجد انكفاء على الذات يتم تجاوزه من الداخل وتحويله اجتماعياً، فإن النظام تعرض للانفجار! لمن اللاتسامح يُمارس في أماكن أخرى تبعاً لانفصامات وشروخ أخرى! إنه يمارس لعبته بين الأغلبية والأقلية، وبين الغني والفقير، وبين الرجل والمرأة.

وما سيكون ذا أهمية بالغة يتمثل في التمييز بين ما بدا كتسامُح وما برز كتسامح خلال المرحلة السابقة للاستعمار وفي مرحلة الاستعمار نفسها، وخلال المرحلة اللاحقة عليهما، ومن ثم تسجيل التطورات، والنظر لا فقط إلى ما أدخله الاستعمار كقوة تدميرية وإنما كقوة محررة أيضاً في هذا المجال. فالنظام الاستعماري لم يكن يتحكم في ذاته، إذ كان محمولاً على تاريخ أقدم. ففي المجتمع الغربي مثلاً، يُتسامح من خلال تعايش ثلاثة قوانين: الشريعة، وهي تتعلق بكل ما يمس الأحوال الشخصية، والقانون العرفي الذي لا يزال قائماً في البوادي والجبال والمدن أيضاً، وهو يحاور ويتحايل على القانون الفقهي (خاصة في ما يتعلق بالإرث والزواج وتوزيع المياه والأراضي، والقاضي مطالب بوضع ذلك في اعتباره، إذ الكثير من الخلافات لا تحل إلا بالعُرف). وأخيراً القانون الفرنسي الذي أدخله الاستعمار، وهو الأهم، لأنه ينظم البنية الاقتصادية والسياسية. إنه قانون يتوافق مع القانون الدولي. هذه

القوانين تتعايش وتتسامح في ما بينها في توزيع الحقول الاجتماعية حتى ولو حصل التشابك في المجال السياسي مثلاً. هكذا نجد المجتمع المغربي نفسه، من مَلكه إلى أطفال المدارس، خاضعاً للحوارية (حتى نتكلم لغة باختين) بحيث يشتغل هنا منطقان على الأقل. فالعاهل يمكنه أن يقول لشعبه إن المسألة الفلانية تنتمي لمجال الدين، وإنها بالتالي فوق كل تعديل، أو إنها بالمقابل تتطلب التغيير. فاللعبة تتم هنا بحسب منطقين لأن المجتمع نفسه حواري، والعاهل نفسه يستند إلى هذه المنظومة المرجعية البنيوية.

لكن ينبغي ألا نرى في هذا المنطق المزدوج أو الثلاثي خلطاً ولُبساً. أبداً، فأنا أعتقد أنه من الضروري البدء في استكشاف هذا المنطق المتعدد للسلطة، خصوصاً، وأنه منطق يشتغل في المغرب، انطلاقاً من نظام رمزي هو نظام الفقه، وانطلاق من الليبرالية في الآن نفسه.

طبعاً، بإمكاننا القول إن هذا المجتمع العربي، أو ذاك غير متسامح مثلاً مع أقلياته في المجال الديني، أو بكل بساطة في المجال العرفي، أو بأنه مجتمع لا يقبل بالمساواة بين الرجل والمرأة وبالديمقراطية وحقوق الإنسان إلخ. لكنني لن أنطلق من هذا الموقع، على رغم أن خطاباً من هذا القبيل ينطلق من كلام معين ممكن. فأنا أحاول أن استكشف، انطلاقاً من الوضع نفسه، كيف يعيش الناس حياتهم، وكيف أنني بالذات أعيش ليومي في المغرب، فأكتشف أن الأمر أعقد بكثير مما توحي به بعض المقاربات.

يتموقع المثقفون والسلطة السياسية في نفس المستوى، وهذا ما يفسر لماذا يكونون أحياناً ضحايا اللاتسامح. لكن ليس هناك بين الطرفين أي تناظر: فإذا كانت السلطة تملك وسائلها الزجرية والعقابية الواقعية، فإن المثقف لا يملك غير وسائل تدميره الذاتي. فالمثقف يشكل جزءاً من المجتمع، مهما كانت طبيعة اندماجه فيه. ومن اللازم تجاوز صورة الضحية التي يرغب المثقف في تقديمها عن نفسه. ليس المهم أن نعرف كيف «يتدبّر» المثقفون أمور نسقهم

الاجتماعي. إن السؤال الجوهري هو كيف يمكن للمثقف أن يحافظ على انشقاقه وانفصاله حتى يتمكن من القيام بتحليل المجتمع الذي ينتمي إليه، انطلاقاً من موقع آخر غير السياسة، بغية حث الناس على تغيير منظوراتهم، ثم كيف يمكن للمثقف أن يقود إستراتيجية حقيقية للفكر تجعل من هذا الأخير فكراً ممتنعاً وغير قابل للاحتواء. إن هذا ليس عملاً سرياً. بل كل شيء يتم في واضحة النهار وعلى مرأى من الناس.

ترجمة: فريد الزاهي

العروبة اليوم (مقاربات)

مَسْألة الهُويّة
وصورَةُ العربيّ عن نفْسِه

أعني «بالعربي» من يقول عن نفسه إني عربي، هناك حيث يوجد، في تاريخه وذاكرته، في فضاء حياته وموته وبقائه على قيد الحياة. هناك حيثما يوجد: أعني في تجربة حياة قد يكون قادراً على تحملها أو عدم تحملها.

نريد اليوم أن نوضح خطوطاً رئيسية ومنظومات مرجعية بأكثر ما يمكن من الوضوح وبأقصى ما يمكن من الفعالية. وهي فعالية تحددها طريقة التحليل والتحليل الذاتي بخصوص كل قضية.

إن مسألة العرب مطروحة هنا بين مسألة ما بعد الحداثة والحداثة. ولم أتناول بعد هذين المفهومين، فقد ابتدأت بهوية الاسم لأنها الحد الأدنى من هوية شخص أو أمة أو حتى أمة متعددة كالأمة العربية. من دون هوية الاسم هذه، فإن من يعتبر نفسه عربياً معرض لضياع مؤشراته النسبية في الزمن والفضاء. وهذه الهوية الأساسية هي الجملة الأولى لذاكرته.

إلا أن العربي يواجه في المكان الذي يوجد فيه، سواء في العالم العربي أو خارجه، المشكلة التالية وحلها: أعني إعادة صوغ الذاكرة (الفردية والجماعية) داخل تصور الفضاءِ الذي يحيط به. وهذا المحيط متعدد، فهو يمتد من الداخل الأكثر حميمية وسرية لشخص ما إلى هوية بلد ومنطقة حضارية بكاملها، حتى الحدود الكوكبية والكونية التي يُشترط بها واقعه وخياله.

الفرضية الأولى التي أقترحها عليكم هي التالية: ليست الذاكرة وحدها هي ما يوجد في صيرورة وإنما الفضاء ذاته أيضاً.

لنتناول الذاكرة أولاً. إن ذاكرة العرب تشتغل وفقاً لثلاث حركات: واحدة انكفائية وثانية انفجارية (من الواحدة باتجاه الأخرى) وثالثة تناوبية. لديّ اقتراح تحليلي آخر يتعلق بالطريقة التي تعيد بها ذاكرة العرب تشكيل نفسها بالعلاقة مع التحولات الوطنية والدولية. لنحاول تبيان مفاهيمنا ومقترحاتنا. إن الحركة الانكفائية تستند إلى ماض لم يعد مدعوماً من قبل الواقع الراهن. إنها تستند إلى نموذج متجاوز يتمثل في وحدة لاهوتية بين مدينة الله ومدينة الإنسان، وهما مدينتان توجدان على نفس المسافة من قوة الموت وقوة الحياة.

إنه حلم يقظة يستديم من قرن إلى آخر. هكذا تتماهى هذه الذاكرة المميتة مع نموذج حضاري لم يعد ذو فعالية عملية، ذلك أن العالم الذي يعيش في صيرورة يخضع للغة جديدة وتجريبية واستكشافية. سأعود لذلك بعد حين.

وبدلاً من أن تتغير هذه الذاكرة وتتطور مع ما يجري من حوادث في العالم فإنها تتغذى من الحنين إلى الماضي ومن الانكفاء على الذات. وبعبارة أخرى فإنها تحاول أن تحيا في الكآبة ومن نفي الحاضر. إن ما تحافظ عليه حضارة ما (في بنيتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، يكون دائماً عبارة عن تكيف يملك هذا القدر أو ذاك من الاستقرار والتوازن مع قوة حياتها وتشبثها بالحياة على الأرض، لا في أجواء سمائها الدينية، إذ ليس هنالك من تبادل سحري بين السماء والأرض، ولا حتى في البحث العلمي الكوني.

إنه إذاً تبادل خيالي ذاك الذي تحلم به هذه الذاكرة الانكفائية. وهي ذاكرة قابلة للانفجار وفق طريقتين: فهي من جهة تحبس الإنسان في حنين دائم إلى زمن ميت، وفي حالة نقص حراري تبدو مطمئنة، وهي من جهة ثانية تعيش الحاضر كما لو كان حلماً وكابوساً. إلا أن الماضي والحاضر لا يوجدان في الواقع إلا

متغيرين ومغتنيَيْن باكتشاف أفكار وممارسات جديدة. إن الماضي يعود إلى ذاكرتنا في حركة تكون هي نفسها في تحول، فالزمن لا يتوقف أبداً.

لهذا السبب قد تكون حركة الكآبة قابلة للانفجار. إنها تواجه واقعاً متغيراً، فيما هي عزلاء أمام سلطة الفكر حين يكون هذا الأخير مسنداً من طرف حضارة تقنية وعملية تعيش حالة توسع. فهل تعود إلى الوراء؟ ولكن إلى أين؟ إن التكرار الآلي لما تم تجاوزه نهائياً قابل لأن يفضي إلى تدمير ذاتي للوجود العربي ولشخصيته العربية. والمثال الإيراني يقدم لنا صورة قاسية جداً لهذا الانكفاء الطويل، لكنه انكفاء تحوّل إلى انفجار. وهناك أمثلة عديدة يمكن ذكرها في هذا المقام.

لنقل إن الذاكرة تنفجر حينما تغدو صيرورة مجتمع ما محاصرة. ولنتابع هذا الاقتراح. كل أمة من حيث المبدأ تكون تعددية وفسيفساء من الثقافات، أو بالأحرى تعددية من اللغات وصيغ التفكير. لكن هذه التعددية لا تحكمها أبداً علاقة مساواة حقيقية (بين المجموعات والثقافات والجنسين والسلطات)، وإنما علاقة تراتبية ولا تماثلية. ويجب على الدولة (ممركزة كانت أم غير ممركزة) أن تدبر هذه اللاتماثلية التي تشكل هي فيها عنصراً مفارقاً. حسناً.

إذاً هناك دائماً صراع مضمر بين المكونات المختلفة لأمة ما، وحالما تفقد مجموعة بشرية ما محورها في الزمن والفضاء فإنها تنفجر بفعل طاقتها على الحياة والبقاء.

تخضع الذاكرة لصيرورة دائمة. إنها تراكم التطورات التي تحققها الحضارة الكونية. وأثناء اكتشافها لمعطيات جديدة في التطور، تتعلم هي كيف تدبر الفضاء والزمن وطاقتها على الحياة. إن أحسن المواقف وأكثرها تواضعاً وفاعلية هو موقف تعلم التعلم. فإذا ما أنا تعلمت ما تقوله وتفعله أنت فإني أوسع من مجال ذاكرتي. وأن يكون المرء عربياً هو الاسم الذي تحمله هذه الهوية في صيرورتها.

إن من يكون متفقاً مع هذه التحولات يستطيع أن يفاوض على مكانته، هناك

حيثما وجد، سواء في بلده، أو في بلد آخر، وذلك مع أطراف فعلية وحقيقية. فكيف للعربي أن يتفاوض إذا لم يكن واضحاً مع نفسه؟ كيف يستطيع تعلم قوى الحياة والموت؟

قلت، منذ حين، إن الفضاء تماماً كالذاكرة، يوجد في صيرورة. لنعلل هذا الاقتراح الآخر. إن الأمر يتعلق بموقف استراتيجي وجغرافي سياسي حول الوضع العالمي. فالعالم العربي هو مجموعة أقاليم ومجالات حضارية. لكننا نعلم أن الأرض لم تعد أرضاً بالمعنى التقليدي، فهناك إستراتيجية جديدة (عسكرية وسياسية واقتصادية وعلمية وإعلامية) تقوم باستكشاف نماذج جديدة للتسلط على الإنسان.

كيف يمكن الفعل، والتفكير أثناء الفعل، إذا لم يكن المرء على تمكن من الشفرة التي تتيح قراءة هذه التحولات؟ الفهم قبل الفعل، العلم قبل الفهم، تدعيم قوة الفكر، تلك هي عناصر أحد النماذج الأكيدة للوضوح.

لنأخذ مثلاً اللغة الإعلامية الأمريكية. فلا أحد من العرب هنا أو في أي مكان آخر سيجد فيها مكانته الفعلية، ذلك أن اللغة الإعلامية كما نعلم، قوة مستقلة بذاتها لها اختصاصيوها، أي القائمون بتسيير علامتها. إن فك رموز هذه اللغة مسؤولية فكرية وسياسية. من ثم، فعملنا هذا، كما هو الأمر بصدد الفضاء والزمن، له صيرورته. وذلك لأن فكراً يقِظاً لا يغفو أبداً أمام تتابع الصور التلفزيونية. فخلف تلك الصور هنالك أيضاً متلاعبون بالعلامات.

وبما أن هذه المعاهدة مناسبة حسنة لكي نتحدث عن العرب فبودي أن أوضح لكم لماذا أتحدث إليكم بكل هذه الصراحة والمباشرة. إن المعاهدة هي أيضاً فرجة، فهي تستمد نموذجها من تشكيلات مشهدية أمريكية. معاهدة: بين مَن ومن؟ بين عرب، حسناً، هناك من هم أمريكيون، وهناك من ليسوا كذلك. فهناك على الأقل مشهد مزدوج، إذ لا بد لنا من أن نقبل في الديمقراطية الأمريكية وفيديراليتها بوجود المسرح وخلفيته. فأين موقعنا نحن؟

ولكن بما أنني أجنبي عن هذا البلد، سأقول بوجود ثلاثة أنواع من الأجانب:

ـ الأجنبي الوطني: وهو الذي ينتمي إلى أقلية بلد ما بذاكرته وهوية اسمه وأصله.

ـ الأجنبي المنفي: وهو من حيث وضعيته يكون طوراً في ترحال وطوراً في استقرار. وبما أنه لا يرحل ولا يجدر وجوده فإنه يعاني من خلل في الهوية سواء في ذاكرته أو في فضائه الفردي.

ـ الأجنبي المحترف: وهو الذي يُخضع للمراقبة وَضْعَهُ الخاص سواء في إطار وطني أو دولي. إنه ليس منفعلاً بل يقوم بالفحص والتفكير واستكشاف كل وضعية بحسب موقعه الفعلي.

هذا ما قام به المفكرون اليهود بمعنى من المعاني. إلا أن الأجنبي العربي المحترف يملك أسئلة للطرح. فهو لا يمكنه تحليل مسألة الفلسطينيين مثلاً بمصطلحات كالدياسبورا (الشتات) والمنفى الموسوي والحنين إلى الغيتو (التجمعات المغلقة) والصدمات النفسية الناجمة عن الهمجية النازية.

إن ذاكرة الفلسطيني نابعة من مكان آخر، من مكان آخر للصراع بين الحقيقي والمتخيل. فتأويل المنافي هو نفسه صراع أفكار وحرب هويات. لهذا ينتمي الأجنبي المحترف إلى ما بعد الحداثة. سأكون واضحاً بما أن الوقت حان لتحديد مفهومي «الحداثة» و«ما بعد الحداثة». لقد آن الأوان لنقول ما يلي: يكون عربياً كل من يؤطر ذاكرته وفضاءه المتطور في قوته الحيوية.

تُعَين الحداثة كلمة وفعلاً. فهي تنتمي باعتبارها كلمة إلى قوة اللغة. وهذه القوة مدعومة بأفكار وعلوم وقوانين إعلامية، ومن حيث هي فعل تعتبر الحداثة تقنية واستراتيجية وجغرافية سياسية وتوسعاً عالمياً وكذا نظاماً اقتصادياً عالمياً. هي ذي الخطاطة المعهودة للحداثة كما تعمل البلدان العربية على إعادة إنتاجها غالباً من غير أن تتمثل روح إنتاجها وتحولها.

إن ما بعد الحداثة هي ابتكار لغة جديدة تكون هي لغة العلامات والصور. فالتقنية

لا تكفي لذلك إذ لا بد من ذكاء اصطناعي. والصناعة غير كافية. فالتقنية لا تكفي لذلك إذ لا بد لها من سيبرنطيقا آلية معممة، والاقتصاد لا يكفي أيضاً إذ يلزمه نماذج جديدة للتسيير. كما لا يكفي الإعلام لأنه بحاجة لنظام أخلاقي وهلمجراً.

كيف يستجيب العرب لهذه التحولات وكيف سيستجيبون؟ هذا ما أطرحه عليكم.

لنأخذ مثلاً اللغة الإعلامية في المجال السياسي فالجديد هو أن هذه اللغة تخلق الأحداث: ذلك أن حدثاً إعلامياً يكتسي من الأهمية ما يكتسيه حدث سياسي فعلي.

لهذا السبب يبتكر منتجو العلامات والصور سيناريوات مكرسة لتغطية وقائع سياسية سرية يرغبون في إخفائها عن أعين الرأي العام. ولهذا يشاهد هذا الأخير الصور فيما هو لا يستطيع فك رموزها.

لقد غدت اللعبة من الآن لعبة إستراتيجية، فاللغة الإعلامية هي قوة المتخيل وقد أدمجت في التوسع التقني. وإذا لم يكن الفرد أو الأمة منتجين لهذه القوة فإنهما يغدوان عرضة للإصابة بخلل في الهوية. فهذا الفرد وهذه الأمة يريان أنفسهما بمنظور الآخر ويتماهيان مع ذاك المنظور من دون أن تكون لهما القوة الحقيقية لهذا التماهي. إنهما يعيشان إذاً في حلم أو في حلم يقظة يتم بناؤها قبل إنتاج العلامات والصور.

إن هذا الخلل في الهوية يحدث في المجتمعات العربية التي لا يزال يسودها لاهوت اللامرئي، أعني انبهاراً واسعاً أمام الصورة. وللتخلص من ذاك الانبهار ينبغي على المتفرج المشاهدةُ وفكُّ الرموز في الآن نفسه. ولفك الرموز ينبغي تعلّم عقلية إنتاج العلامات والصور. ولكي نقوم بالإنتاج لحسابنا الخاص من اللازم علينا الاستجابة للضرورة التالية: ربط قوى التقنية بأعماق الذاكرة. هكذا يمكننا ابتكار أفلام وحكايات ولوحات تشكيلية وأنظمة إشارية صحافية، أي استكشافات كثيرة تتبلور ضمن ذاكرة في صيرورة.

ترجمة: الحبيب السالمي

التضْحِيةُ بالآخَر

(بصدد حرب الخليج)

في كل حرب ألغاز كثيرة، أحدها لغز التضحية ولغز الموت الذي يسمو بنفسه إلى مستوى مبدأ الحقيقة ومبدأ الحق. لا يستطيع أي استراتيجي أن يفكر في الحرب في بعدها المطلق. إنه قد يحتويها من خلال ما فيها من عنف. وبواسطة هذا العنف، ولكنه أبداً لا يستطيع كبح جماحها أو السيطرة عليها.

وفي الحالة التي نحن بصددها، يتعلق الأمر بنزاع إقليمي، وبمصادرة أرض كما هي، مما استدعى هجوماً مضاداً من قبل تحالفٍ تدخّل باسم «الشرعية» وتحت مظلة أكبر هيئة سياسية دولية.

إن هذا التقاطع، بين هدف محلي وبين انتشار إستراتيجي بتقنياته وبنموذجه الاستكشافي، يتم في وضع عالمي يوجد هو نفسه في نقطة تقاطع لعدة معطيات دولية: تفكك النظام الشيوعي، بناء أوروبا الموسعة، التقلص الاقتصادي في الولايات المتحدة الأمريكية، التهميش السياسي للقوى الآسيوية الكبرى، ولأمريكا الجنوبية، وللعالم العربي، والتراجع المذهل لأفريقيا. وهذا وضع معروف، غير أن ما يعرفه الرأي العام، بقدر أقل، هو المحاولة التجريبية لوضع تقسيم جديد للعالم، بما يضمن خلق «نظام عالمي جديد».

كانت الولايات المتحدة الأمريكية بحسب اعتقادها تريد أن تقوم بحرب نظيفة، لا يظهر لها أثر على مستوى الخسائر البشرية، حرب شفافة، متقنة

على المستوى الإستراتيجي والإعلامي ومتمتعة بكامل الشرعية. حرب قانونية، دفاعية على المستوى الجهوي والمحلي، هجومية على المستوى العالمي. إنها إستراتيجية الضربة المزدوجة التي تتبنّاها فرنسا على المستوى الأوروبي.

غير أن الحرب النظيفة والشفافة سرعان ما أصبحت منخرطة في نزاع واسع، يمس، ككل نزاع بهذا الحجم، سلسلةً من التحالفات والصراعات في واقع إنساني ملائم لانتشار العنف القاتل والأهواء الحادة، وكل الرواسب ومخلفات الماضي.

ومن خلال هذا النسيج، وهذا التعقد الإنساني، يتحدد صراع بين حضارات وقيم يدفعنا للتساؤل: ضد أي عدو تتم هذه المعركة؟ طبعاً هناك العدو المباشر الموجود في ساحة المعركة. غير أننا نعرف أن العدو يمكن أن يكون مادياً وغير مادي، آنياً وغير آني، حياً وميتاً، قادماً من الداخل كما من الخارج، حاملاً للتدمير والتدمير الذاتي. إن العدو هو الوجه الآخر للصديق وللمضيف. وبهذا المعنى يشكل هذا الوجه جزءاً من كل شخص من هويته، وأخلاقه، من تسامحه ولا تسامحه.

يستدعي منطق الحرب تركيع العدو المباشر. أما تركيع شخص أو بلد أو جماعة ما، فإن ذلك ينتمي لمنطق الطغيان. وعندئذ تصبح كل الوسائل جيدة بشكل أو بآخر بحسب ما تسمح به سلطة اللاعقلاني ومنطقه الشرس. هكذا يتم تدمير الحياة المدنية كتقسيم للحرب العسكرية، مما يؤدي بوعي أو من دون وعي إلى تدمير البلد نفسه ببنياته التحتية، وبمحيطه المدني. وهذا ما يتم الآن.

لذلك، فإن ما سأقترح عليكم من خلال هذا التحليل المغاير هو مجموعة من التأملات في التضحية بالآخر.

أي نوع من التضحية... وأي آخر؟

إن الحرب القائمة الآن، كانت مهيأة بحسب ما يبدو لفترة محددة. غير أن الأمر يتعلق الآن بفترة أخرى، وبظاهرة أكثر اتساعاً: لقد وقعت شعوب كثيرة

رهينة لهذا الوضع مثلما وقعت رهينة له الجماعات العربية الموجودة بأوروبا وأمريكا الشمالية، وهو اتساع لم يؤد إلا إلى تأجيج دواعي الحقد العنصري.

إن العنصرية هي اللاتسامح تجاه الآخر، وتدميره الفعلي أو المتخيل. غير أنني أميل للقول إن الآخر ليس هو العدو المباشر فحسب، أو الخصم في لحظة المواجهة الجنائزية، بل هو كل طغيان يتحول إلى حقيقة، وإلى مؤامرة مستمرة ضد الحياة في كنهها المستند لمبدأي الحرية والكرامة.

والحال أننا نفترض أن تأسيس الحضارات، والأمم والدول والجماعات والإثنيات والمجموعات، مرتبط بعقد مؤسس، طبيعي، وفوق طبيعي. عقد مؤسس ملتصق بتضحية أولى وبذاكرتها. ويكون ذلك في أغلب الأحيان في شكل أسطورة، كيفما كانت هذه الأسطورة وأشكال المعتقدات المسقطة عليها.

إن هذه التضحية الأولى، وهذه الأسطورة المؤسسة، التي هي لقاء بين الأحياء والأموات، يشكلان معاً نوعاً من التعاقد الرمزي الذي يرسم حدوداً وقوانين بين حضارة معينة وبين خارجها. وفي هذا تكمن في الواقع الحدود الفاصلة بين التسامح واللاتسامح.

ويمكن القول إن هذا العقد الرمزي هو الذي يضع الشعوب في وضعية الرهينة. إنها ملاحظة عامة، غير أن المسألة التي تثيرها موجودة بالتأكيد في خلفية هذا النزاع.

ولنأخذ مثالاً الولايات المتحدة الأمريكية، قبل الحديث عن تضحية أخرى بالحد الأدنى من المراعاة إذا أمكن. لقد كتب بول فاليري بقدرته الهائلة على الوضوح ما يلي: «إن السياسة هي فن الحيلولة دون أن يهتم الناس بما يعنيهم». ثم يضيف بعد ذلك في مذكراته هذا التدقيق: «كانت السياسة أولاً فناً للحيلولة دون أن يهتم الناس بما يعنيهم، وقد أصبح ضرورياً في عهد قريب أن نضيف بأنها صارت فناً لإجبار الناس على اتخاذ قرارات في ما لا يهتمون به وبما لا يريدونه، أي أن هذا المبدأ الثاني ممزوج بالأول».

لقد كتب بول فاليري هذه الملاحظات سنة ١٩١٠، وها نحن اليوم في سنة ١٩٩١ بصدد التساؤل عن موقع المثقف في المجتمع. ومما لا شك فيه أن دور المثقف هو التحليل وحق المراقبة، على المجتمع الدولي وعلى الدولة في آن واحد.

ما إن نأخذ المثال الأمريكي الشمالي حتى يتبين لنا أن هناك ضرورة للفصل بين ثلاثة وجوه عند الحديث عن التضحية الأولى الموجودة في عمق التاريخ الأمريكي.

ـ الأموات / الأحياء، أي الهنود الحمر الذين هم ضحايا إبادة جماعية.

ـ العبيد المحررون، الذين يظلون مع ذلك ضحايا تمييز عنصري كبير على جميع المستويات. إذ لا يمكن الحديث بخصوصهم إلا عن حرية محروسة، وعن عنصرية مؤسسة كإيديولوجية ديمقراطية.

ـ ورثة أوروبا، أي البيض على اختلاف تجمعاتهم الاقتصادية واللغوية.

هذه هي المكونات الأساسية لمجتمع ديناميكي، متحرك، غني، منفتح وذي أخلاقية للتعالي الشفاف. وفي هذا تكمن أسس تراتبية مسلحة، اقتصادية وسياسية وثقافية. إذ لا يجهل أحد ما يمتلكه المجتمع المدني الأمريكي في ترسانته من أسلحة مذهلة، فهو مجتمع مستعد دائماً للحرب الأهلية، حيث تسقط هذه الجماعة أو تلك رهينة بمجرد ظهور خلل ما في موازين القوى.

من جهة أخرى، هناك ثلاثة ملايين من المهاجرين في وضعية رهائن بفرنسا. هذه الفرنسا الأوروبية، المتوسطية والفرنكوفونية، التي تطمح إلى أن تصبح زعيمة أوروبا ودركية للنظام العالمي الجديد، إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية.

إن العدو الداخلي للديمقراطية هو الاستبداد أو أشكال التحكم الأخرى، كالأوتوقراطية والأوليغارشية المؤسسة، والديكتاتورية المقنعة. ومعنى هذا أنه لا يوجد بين الديمقراطية والاستبداد سوى درجات متفاوتة من التسامح واللاتسامح، سواء بين الأفراد أو بين الجماعات ذات المصالح المختلفة. إن

الديمقراطية لا تتعالى بشكل نهائي على الاستبداد كما يظن لأول وهلة، بل هي مجرد حاجز أمامه لا أقل ولا أكثر. إنها مرحلة من حيث هي فصل جديد بين العقل ومبدأ العقل (بخصوص الشيء العام والخاص، وبخصوص المجتمع المدني وعلاقته بالدولة) من جهة، ومبدأ الاستبداد الذي تم انتزاعه من قلب البربرية، من جهة أخرى.

لهذا أعتقد بأن كل المجتمعات هي طرف في هذا الحوار حول الإنساني ووجوهه القاتلة المؤسسة داخل التضحية الأولى، واحتجاز الشعوب والجماعات كرهائن. ولا يمكننا نحن العرب أن نستهين بهذا الأمر، الذي يهم مصير شعوبنا وقادتها المحبوبين والمكروهين أو المحتقرين، ويمكننا أن نكتفي بالشكوى فقط. إن ما يحدث لنا غالباً هو الانسحاب نحو عالم السمو، بينما نحن نعيش في عالم موزع بين ما هو إنساني، وما هو فوق طبيعي، وهذه الثنائية هي حياة كل كائن، تلك الحياة المهددة دوماً بأصوات الغيب، وبعودة الأشباح والأموات إلى صميم عقل الإنسان وصحوه.

إننا مثلاً نستطيع أن نتقدم كثيراً لو تساءلنا عن الاستبداد والطغيان وتضحية الآخر. الآخر الذي يعنينا كأقرب ما يكون للشعوب الأكثر فقراً، والمنبوذة خارج كل كرامة.

إن الشعب العراقي لا يريد شيئاً سوى العيش بكرامته وفي إطار كرامته التاريخية. وكل شعب يريد ذلك، كل شعب ينتمي لهذه الحضارة العربية في تعدديتها وفي تنوعها في عمقها الطبيعي وفوق الطبيعي. لذلك فإن عدونا المباشر هو ذلك الذي يريد تركيعنا دوماً، بينما نحن نريد ما هو أحسن في هذا المصير، ونستطيع تحقيق ذلك حتماً. ستقولون كيف؟ إنني هنا لا أستطيع اقتراح يوتوبيا إضافية، ولا برنامج عمل، مثلما لا أستطيع التعبير عن متمنيات أو الجهر بالصلاة والدعاء. لا أستطيع تقديم شيء سوى الأسئلة المتعلقة «بفكر الاختلاف»، ذلك أن الفكر، ربما في المراحل المظلمة أكثر من غيرها،

يستطيع أن يلتقي بوضوحه المؤلم، لكنه الوضوح القريب من الصواب ومن حقيقة الأشياء. لا بد للفكر أيضاً من التضحية بجزء من أوهامه، من أثقاله ومن ليله الداخلي.

ولنرجع إلى موضوعنا.

إذا كانت هوية كل حضارة مبنية رمزياً على تضحية أولى، فمن المفيد أن نواجه هذه التضحية بحقائق التاريخ الملموس، أي بمظاهر العلاقات المتشابكة بين الزمن والفضاء والثقافة التي تُبَنْيِنُ حياة الجماعات والإِتنيات والمجتمعات المؤطرة للعالم الحي لهذه الحضارة.

وإذا قبلنا نظرياً وعملياً بوجود تجانسات كبيرة وفعالة داخل العالم العربي، فسيكون علينا أن نتساءل من جديد عن الطريقة التي تشتغل بها هذه التجانسات اليوم، ومن خلال النزاع القائم.

لنبدأ أولاً بالتمييز بين بعض معطيات هذا النزاع. هل هو نزاع جيوسياسي؟

نعم! بين بلدين متجاورين.

هل هي حرب عالمية إستراتيجياً؟

نعم، هي كذلك بالتأكيد في مرحلة محددة من التاريخ الدولي.

هل هي حرب بين الأغنياء والفقراء؟

لا!

هل هي حرب بين الغرب والشرق الأوسط؟

لا!

بين شمال المتوسط وجنوبه؟

لا!

بين الإسلام والكفار، بين الله والشيطان؟

لا!

بين الديمقراطية والأتوقراطية؟

لا! طبعاً

بين حضارة ذات تقنية عالية وأخرى ضعيفة التصنيع؟

لا، وقد برهنت على ذلك هذه الحرب الدائرة.

يمكن لهذه السلسلة من الإجابات بالنفي أو بالإيجاب أن تدلنا على كثير من الأسباب التي يجب توضيحها وتصنيفها. إن اجتياح بلد ما لبلد آخر قد أعاد الاعتبار لمسألة إعادة بناء النماذج الاستراتيجية القائمة. فكل العرب ليسوا في خندق واحد، كما أنهم ليسوا جميعهم في خندقين متحاربين. إنها حكاية قديمة جداً، فبين العرب توجد بشكل ما أرضٌ خلاء تقليدية. احتلت تباعاً من قِبل العثمانيين، ثم من قِبل الإنكليز والفرنسيين، وها هم الأمريكيون اليوم يحاولون إقامة محمياتهم الجديدة تحت مظلة القانون الدولي.

إنه عرض وطلب في آن واحد، الحماية والاحتماء. فالعالم العربي يشكل على المستوى الفعلي كونفيديرالية تجمع بين تحالفات وصراعات تطول وتقصر بحسب الظروف، وبحسب المصالح المحلية والجهوية. وهذا هو التاريخ، ما دامت الجيوسياسة هي، أيضاً، ضغط من ضغوط الواقع.

إننا لا يمكن أن نحلم بمشاريع هشة. لقد حصل جيلنا على الاستقلال، ولكنه لم يحصل بعد على الحقوق التي يخولها مجتمع مدني مبني بشكل أفضل. وليس هناك من مستقبل للمغرب العربي الموحد إلا إذا تحقق هذا الأمر.

هذه بعض الملاحظات التي خطرت ببالي وأقدمها بكل حرية. وأضيف على سبيل الختام بعض التأملات التي كتبتها قريباً، والتي أظن أنها تنتمي لصميم هذا النقاش:

إن تقسيم هذه الخيرات بين الإثنيات والجماعات والشعوب والبلدان... وبين الأفكار، يتم من تلقاء نفسه في انتظام التاريخ واضطرابه. وليس لنا سوى أن نرافق حركة التاريخ ونحن نفكر. غير أن كل تفكير يتضمن العناصر الخاصة

لتحَلّله، من أجل ذلك يكون على الفكر أن يظل دائماً ثروة مشتركة قابلة للتجزيء والقسمة بين ورثة الإنساني.

يقال إنه بعد موت الإله، يأتي موت الإنسان!

يا له من بذخ تأملي يخفي بشكل سيئ اللامبالاة تجاه الإنساني. لا يمكن بأية حال أن نطلب من مضطهد تذويب هويته ومحتواه الوجودي، فتلك مسألة تتعلق بحقه في الحياة.

تتشكل الأساطير في سيرورة التاريخ وحكاياته. إنها تنتمي لاكتشافاتنا وهذا ما ننساه من أجل تجميد الموتى.

الحق في العقل هو الوجود دائماً تحت تصرف الإنساني في بساطته الأكثر مفارقة. البساطة التي تطلب من العقل بعض قوانين الضيافة. والأخلاق باعتبارها اكتشافاً للإنساني.

والعنصري هو من يقوم بإغواء الرهينة. غير أنه يبدو أن فكر الرهينة، الذي يجعلها تتشكل كوجه وجودي للإنساني، ينتمي لأسطورة بدائية.

هل هي رهينة للإله، أم للشعب، أم للذات؟

هي بالأحرى رهينة مأزق الوضوح والإدراك. بساطة الحياة هي التعايش والتعود على التسامح واللاتسامح. أما بساطة الموت فهي: فكر مطفأ في وحدته.

إن توقف العنصرية سياسياً لا يكفي. إن ما يتوجب فعله كل يوم هو التسامح تجاه الآخرين والحوار معهم في نفسه الوقت الذي يتم فيه التحكم في قوة اللاتسامح.

الإنساني؟ إنها كلمة لا تزال خارقة!

الرباط ٢٠ فبراير ١٩٩١ ترجمة: أميرة الزين

صُورَةُ المغْربيّ

فيما قبل، كان الناس يتركون للشمس ولأوقات الصلاة عبء تنظيم سَير أنشطتهم وأوقات فراغهم، وكان الجسد يتابع إيقاعه الطبيعي البطيء والحولي، كما لو كان نبتةً. ولم يكن الناس يهتمون أكثر من اللازم بإضاعة الوقت أو عدم إضاعته. فقد كان الوقت الطيب يُمنح للإنسان ويُنتزع منه على نحو تعاقب الضوء والعتمة.

ومن هذه الحقبة المديدة احتفظ المغرب بقيم حضارية ذات قيمة كبرى. وقد خضعت تلك القيم طيلة القرون السالفة للتحول، تحت تأثير التَّحَضُّر والسيولة التبادلية، وكذا بالاشتغال على الأرض، وبالفنون اليدوية ومهاراتها. وبفضائل المكابدة، وحسّ طقوسي بالحياة الاجتماعية. فبين الفلاح والمحارب، وبينه وبين الولي، وبين هذا الأخير والتاجر، توجد حركة تنقُّل مكثفةٍ ومستمرة لقوى البلاد التي استقرت عليها ونظمتها تقاليد الملكية.

غير أن هذا التوازن التقليدي، باعتباره خاصية أساسية للمجتمعات الفلاحية الرعوية، قد تعرض للاختلال، واكتشف المغربي السرعة والارتجاج بحيرة بالغة، هكذا نراه يجري لكي يصل متأخراً، وهو يصل دائماً متأخراً. والخطأ في ذلك يعود للآخر! فالمغربي يتنصل من الخطأ بتفويض سحري. لتنظروا إلى سائق أمام الضوء الأحمر، فهو إذا لم يتجاوزه، يتوقف تاركاً إياه وراء ظهره. فالحيلة البصرية للمغربي تكمن في عدم رؤية القانون وجهاً لوجه، وبذلك يكون احترام القانون وخرقه متواشجين في النظرة نفسها والحركة نفسها. إن

لدى المغربي رغبة عميقة في محو وتعطيل الحدود بينهما. فأحد أسرار مجتمعات الكتاب يتمثل في أنها تعيش القانون كبرانية مطلقة قائمة على الخضوع والحذف.

إن المغربي، باعتباره جماعياً بالفطرة، واجتماعياً بالتقليد، يُكنُّ احتراماً مبالغاً فيه للتراتبية والأوتوقراطية. إنه يملك مهارات عائلته ومجموعته وفن الاحتفال، إضافة إلى الكلمة النبيلة والتعابير الجاهزة. فهو تارة ينمحي أمام السلطة، ويتآلف معها تارةً أخرى. ومن حيث كونه مسالماً ومحباً للمظاهر، يغدو جافاً وصامتاً حين تفاجئه عاصفة الأحداث. وحين يكتم غيظه تراه يشبه صخرةً نحتتها جبالُ الأطلس. أما حين يثور فإنه يكنسُ كل ما يعترض طريقه. حين يكون المغربي ثَرِياً يشكل لنفسه زَبَائِنَه. أما في فقره فإنه يتوصل إلى أن يكون من بين أولئك الزبائن، وثمة بالضبط يكمُن المجتمع المدني، أكثر مما يوجد في الانتماء الحزبي أو الجمعوي.

غالباً ما نسمع أحدهم يقول: «لي ستُّ مائةِ ابنِ عمّ!». إن الأمر لا يتعلق بمزحة، وإنما بموقع قوة. ذلك أن المغربي، كفرد، كائنٌ إشكالي وتجزيئي، يعاني من انفصام في الشخصية، ومن صورة هشة عن نفسه. غير أنه باعتباره عضواً في مجموعة بشرية، يغدو كائناً تاكتيكياً ماهراً ومحنكاً، وسليل محارب فتاك.

إنه تاكتيك رصين، يومياً يتم الحفاظ على رصانته بالخدمات المطلوبة من الآخرين أو الممنوحة لهم، وبزيارات اللباقة، وكذا بالولع بالحفلات والطقوس وبحس كبير بالتجمعات النشوانية، إضافة إلى شهوة الكلمة، كما تشهد على ذلك العبارة التالية: «مَاشي مُشكل!». فسواء أكانت هذه العبارة موجهة من موظف إلى مواطن، أم من قبل وزير إلى وزير آخر، أو من زوج إلى زوجته، أو من امرأة إلى عشيقها، أو من العشيق إلى الخادمة... فإن هذه الجملة السحرية تحل كل المشاكل، أي أنها لا تحل أي شيء.

أكْرَهُ ما يكرَهُه المغربي هو العزل عن المجموعة. فالعزلة في نظره كابوسٌ، إذ إنه وهو على فراش الموت، لا يحس بأن ذويه قد هجروه. من ثم تأتي تلك النظرة القلقة ذات المسحة الكئيبة. إنه التوازن بين عشق الحياة وتقديس الموتى!

كل كلمة تشبه لغبة شطرنج، حين يكون المتحاورون لاعبين وقطع اللعبة في الآن نفسه. والمغربي واعٍ بذلك. لذا فإنه يختار لكل حالة الصيغة والجملة المناسبة.

إن فن الأدب والاحتفال هذا ليحير الأجانب، وهو أحياناً يبهرهُم. ألا يتم تقديمه كقانون خُرافي للضيافة! نعم، غير أن كل قانون ضيافة دعوةٌ إلى الالتحاق بالمجموعة والإندماج في نظامها القائم: أي الطاعة وفرض الطاعة. فاللباقة ليست في آخر المطاف سوى نظير العبودية الإرادية الملتصق بها.

ترجمة: فريد الزاهي

عن السياسة (*)

(حوار)

ـ ما هي علاقتك حالياً بالسياسة والأحزاب؟

إن شخصاً مثلي كان له حظ الولادة في يوم عيد ديني، وفي بلد يحبه بعمق حتى أليافه المضيئة، يمكنه الحديث عن السياسة كحدث ثانوي في مساره الحياتي. هل كان لي أنا المولود بعد الحرب العالمية الثانية، في قلب المرحلة الاستعمارية، من اختيار آخر غير أن أتحرر من العبودية؟ لكن التحرر مهمة لا نهاية لها. إنه يتطلب واجب كرامة معين. وهي كرامة، تكون في حالة الكاتب، إمكان فنٍ للحياة، أي إمكان الحفاظ على حق مراقبة العنف.

وكما تعلم، فقد كنت عضواً قليل النشاط في حزب التحرر والاشتراكية، حتى سنة ١٩٧٤، وبدءاً من ذاك التاريخ لم أعد أنتمي تنظيمياً إلى أي حزب، وذلك لأسباب جد شخصية. لكن لنوسع الأمور. إن مسألة السياسة بالنسبة إليّ جوهرية في طابعها اليومي والراهن. فأنا أهتم بممارسة الديمقراطية في المدينة. كما أن كل مهنة تمت ممارستها بجدية تكون ذات أثر فعال في هذه المدينة. بهذا المعنى يكون عملي المرتبط بالبحث والكتابة جزءاً لا يتجزء من كل حق في التعبير الديمقراطي.

تستدعي ممارسة الديمقراطية قواعد لعبة متعارف عليها بين المشاركين فيها.

(*) حوار مسجل في نونبر ١٩٨٨ مع أحمد الكوهي المغيلي.

ومن دون هذه المعرفة، بل من دون هذه القواعد، لا يمكن للعبة أن تحافظ على نفسها، وإلا فإنها تبقى قائمة فقط بفعل المماطلة. وأحزاب المعارضة المغربية لها الحق في هذه النقطة. كما أنها محقة في المطالبة بلعبة مكشوفة. فمن دون هذه الشروط لن نصل إلا إلى تخلخل شاذ لفكرة الديمقراطية نفسها. وإذاً، ما العمل؟

في حالة المغرب، ولكي تشتغل هذه القواعد بشكل صحيح وملائم وتدريجي، ينبغي، في رأيي، التوغل في العقلية التقنية للسياسة. أعني أنه ينبغي إضفاء الصيغة الاحترافية على وظيفة السياسي نفسها. بإمكاننا الحصول على المؤسسات التي نرغب فيها، لكن إذا لم تكن الكفاءة هي المحور الموجه لحزب أو برلمان أو حكومة ما، فإننا قد نُفرغ الديمقراطية من جوهرها وحداثتها. فكيف يمكن إذاً لمنتخب أمّي أن يدرس بجدية ملَفّاً مّا؟ يتوجب علينا تمييز المشكلات الكبرى عن المشكلات الصغرى، والمشكلات الجهوية عن المشكلات الوطنية والدولية، والأمور المستعجلة عن تلك التي ليست كذلك، وتمييز ما ينتمي لسرعة الزمن عما يتطلب وقت عمل طويل، بخاصة في المشاريع الاجتماعية والاقتصادية التي تستوجب تصوراً معيناً للزمن التقني، ذلك أن الزمن التقني يتميز بالسرعة ويخضع لها. ففي الوقت الذي نستورد فيه بعض الآليات، في هذه اللحظة بالضبط، تكون تلك الآليات قد غدت متجاوزة.

يحتوي الزمن عموماً مستويات عديدة، يشكل تزامُنُها عباءة اليومي نفسه، فما يتحكم حالياً في العالم هو بالفعل زمن التقنية والتخطيط والمنافسة والسرعة.

إن رجل السياسة هو ذلك الذي يعرف حق المعرفة وزن كلامه وفعله. إنه ذلك الذي يكتسب، في مجاله، مزية الكفاءة والفاعلية، إذ يفترض فيه من الناحية الأخلاقية أن يكون في خدمة الجمهور، لا أن يكون هذا الأخير في خدمته. والحال أن ما يسود حالياً هو الوضعية الثانية، وهو ما يفسر الأثر الشاذ الآخر لممارسة سياسية غير متحققة كلية. هل يتعلق الأمر بطوباوية معينة؟ أكيد أن نعم، ذلك أنه لا وجود للسياسة من دون عنف ممارس على الناس. وربما كان

الإنسان أيضاً عبداً لنفسه أو كان كما قال لابويسي La Boétie موضوع عبودية إرادية.

لكن، لنعد إلى مسألة الديمقراطية. نحن نعلم أن مجتمعنا محكوم بنظام زبونية جهوية، إلى حدّ ما، خاضعة إلى حد ما أيضاً، لتراتبية معينة بحسب الطبقات والشرائح الاجتماعية. لذا لن يكون بإمكاننا، وبشبه معجزة، أن نصبح ديمقراطيين على الطريقة السويدية، لكن بإمكاننا ربما أن نمنح لأحزابنا وبرلماننا ونقاباتنا وجمعياتنا جوهراً أعمق، ولمجالسنا المحلية قدراً أكبر من السلطة الواقعية. أنظر إلى الجامعة المغربية، فمجلسها عاطل عن الاشتغال، بل إني لا أدري ما تفعله المنظمات الطالبية.

إضافة إلى قضية الأخلاق النظرية المطروحة بكل ديمقراطية، ينبغي الانتباه إلى أن كل سياسي يكون أمام مهمتين: تدبير المشكلات اليومية، وصياغة مشروع مجتمعي. غير أن هذا التدبير يوجد في مجتمعنا بين أيدي الإدارة (بخاصة)، أما المواطن، وبالأخص منه الفلاح، فهو يظل أعزل أمام هذا الاستحواذ.

قد يكون هناك خلط بين النظام ordre والإدارة، لكن الشيء الأكيد في نظري، هو عزلة ووحدة المواطن بوصفه فرداً وذاتاً مستقلة. فهذا المواطن لا يوجد إلا بوصفه عنصراً جماعياً من مجتمع توزيعي.

إن كل بلد محدد بالخاصية المحلية والوطنية والدولية، غير أن جهة ما ليست فحسب تقسيماً إدارياً ومشكلة نظام، فإذا ما هي أُطِّرت على هذا النحو فإنها تُفرغ من محتواها الإنساني والواقعي. من اللازم إذاً المحافظة على ما ينتمي لجهة ما ولذاكرتها، والاعتراف به من حيث هو كذلك. لنأخذ مثال الثقافة، التي يغلب عليها الطابع الشفوي في المغرب. إن التقسيم الجهوي يكون هنا شيئاً مستحسناً، لكن بشرط أن يساهم فيه السكان بشكل فاعل. فكل جهة بإمكانها أن تمنح القوة (وهي قوة لا يقف في وجهها شيء) التي تغذي بناء أمة في صيرورة. وهو نفسه الأمر بالنسبة لقضية الديمقراطية، في الإطار الوطني والدولي.

وأنت تعرف كم دفعتني بحوثي الخاصة إلى تركيز الانتباه على السياسة الدولية.

ـ حسناً، بعد هذا النقاش، أود أن أطرح عليك السؤال التالي: الكثيرون يؤاخذون عليك، وبالضبط في موضوع الالتزام السياسي، تخليك عن ذاك الالتزام، بل تخليك بشكل ما أيضاً عن المجتمع المغربي. إنهم يستنتجون أنك لم تعد تكتب عن المجتمع المغربي. هل يبدو لك هذا الحكم متسرعاً؟

نعم، فأنا لا أتحمل مسؤولية ما يقال عن كتاباتي. لكن هل هذا السؤال صحيح أم لا؟ إليك مساري كما أراه من منظور اجتماعي. منذ فراغي من دراساتي العليا بباريس (سنة ١٩٦٤) وأنا أعيش وأشتغل بالمغرب. لذا فأنا لا أعرف المنفى بشكل مباشر، مع أنني أتحدث عنه مجازاً. فمنذ عودتي إلى المغرب التحقت بالجامعة أستاذاً وباحثاً. وقد ساهمت كما هو الأمر الآن، في النشاط الثقافي للبلد، وهي مساهمة ثقافية مباشرة أكثر منها سياسية. إنها طريقتي في الاشتغال بعيداً عن اللغط والهرج. لكن لا تنس أنني أحد مؤسسي النقابة الوطنية للتعليم العالي. كان ذلك في مرحلة كنت أبحث فيها عن ذاتي، وكانت كل محافل المجتمع المغربي تهمني.

وبموازاة مع ذلك، ظل اشتغالي دائم الانفتاح على الاهتمامات العالمية الراهنة. إننا معاصرون أولاً لتاريخنا وثانياً لتاريخ الموتى. فأنا إذاً المغربي بإفراط لا بحرمان. وباعتباري كاتباً فإن الأمر لا يحتوي على أي تناقض، وكما يقول نيتشه، نحن نكتب للاَ أحد ولكُل الناس. أنا الآن أجيب بتؤدة على سؤالك. وطريقتي في التناول ـ وهي طريقة كل المحللين ـ تتمثل في القيام بالملاحظة مع إخضاع ذاتي بدورها للملاحظة. فأنا أقارب الأشياء والقضايا بالحدس أولاً (وأنا لا أنكره)، ثم عبر الملامسة الأولية أقوم بمسح لفضاء كلامي الخاص.

أما المهمة الثانية في الكتابة، فتتمثل في صياغة الأشكال إلى درجة أن الحديث معك عن السياسة يتطلب مني خطاً استراتيجياً توسطياً بين ما أقوله وما أفعله. من حيث المبدأ أنا لا أحكي نُزْهات أو قصصاً للآخرين، وحين أحكيها

لنفسي أحاول أن أمنحها قوة خيالية تكون قادرة على منحي الوضوح والتميز الكفيلين بفصلي عنها. هل تتابعني؟

في الواقع أنا كائن ملتزم بما أقوم به. قد يتعلق الأمر أحياناً بولع بارد، لكني ملتزم بما أمنح للقراءة. وهو شيء ينسحب على كل نشاط يتم القيام به بجدية. إنها جدية تُلاعبُ مع ذلك قساوة الحياة وحدتها. فالالتزام بالنسبة لي (ولنحافظ لهذه الكلمة على معناها السارتري) هو تحويل ما أحسه وما أفكر به إلى شكل أدبي وإلى شكل كتابة. لنتابع إذا شئت مساري ولنمتح من كتبي الخمسة عشر.

لنأخذ مسألة المغرب العربي. في ١٩٦٩ قمت بنشر كتاب حول الرواية المغاربية، وفي ١٩٨٤ نشرت بحثاً يتضمن مقالات وأبحاثاً مكتوبة بين ١٩٧١ و١٩٨٢. وكنت بالإضافة إلى ذلك قد أشرفت في ١٩٧٧ على نشر عدد من مجلة «الأزمنة الحديثة» الفرنسية خاص بالمغرب العربي، بمساهمة باحثين مغاربة وجزائريين وتونسيين. وفي كتابي «المغرب العربي المتعدد» يوجد التزام نظري جذري. على الناس فقط أن يقرأوا بإمعان ما أكتب.

ولنمر الآن إلى كتابي الأدبي الأول «الذاكرة الموشومة». فهذا الكتاب، هو بطريقته الخاصة حصيلة وبرنامج، وانتقال من الاستعمار إلى التحرر من آثاره. والفصل الأخير فصيح في ذلك.

خلال السبعينات، كنت أقوم بنشاط مزدوج: النشاط السوسيولوجي والنشاط الآخر. في هذا المنحى بوابة نظرية تطل على الثقافة الشعبية في كتابي «جرح الاسم الشخصي» (المترجم بعنوان: الاسم العربي الجريح). وأنا أعتقد بأن هذا الكتاب كان له عميق الأثر هنا وهناك، خصوصاً إذا ما عدنا إلى عدد الأطروحات والكتابات التي تحيل عليه بشكل مباشر أو غير مباشر.

وأنت تتذكر أن في نفس المرحلة نشأ ما عرف بمدرسة الدار البيضاء، والتي كانت تتشكل أساساً من فنانين تشكيليين، وهي مدرسة قامت بمحاولة تحويل رسول الفنون الشعبيّة أو الخط، وذلك في إطار بحث عن تجريدية العلامة.

في ما بعد تابعت مشاغلي الأدبية التي كانت بالأخص عبارة عن حكايات وشعر ومسرح، من غير أن أكف عن نشر أبحاثي، وكمثال على ذلك البحث في الخط باعتبار هذا الأخير نمطاً مغايراً للنظر إلى الصورة، ثم كمثال آخر، مقاربتي للجنس في القرآن.

ومنذ ١٩٧٣، قمت بتناول مشكلة سياسية كبرى في عصرنا أعني الصراع بين الصهيونية والحركة الوطنية الفلسطينية والعربية. وبين «الحمى البيضاء (حول الوعي الشقي) [ترجم إلى العربية ضمن كتاب النقد المزدوج]، ومراسلاتي مع جاك حسون [ضمن كتاب: «الكتاب نفسه» (Le même livre)، انتقلت من التحليل السجالي إلى محاولة الحوار حول العنف العتيق الذي يشد هذه المشكلة إلى اليأس. وما أرغب فيه، هو أن تتم قراءة مقدمة «الحمى البيضاء» والسيناريوات الثلاثة التي تقوم بوصفها.

من جهة أخرى، وبالإضافة إلى بعض المقالات المتفرقة كنت قد أنجزت عملاً بعنوان «منحوتات منفى» انطلاقاً من أشعار محمود درويش وأعمال رشيد فريشي، وهذا العمل لا يزال مخطوطاً.

أما «صور الأجنبي» فإنه يحتل مكانة خاصة في مساري، إذ يتعلق الأمر بعلاقتي النقدية مع فرنسا والفرنكوفونية. ألا ينتمي ذلك إلى السياسة الثقافية؟ فكل كتاب من كتبي له مداه وحمولته في هذا الاتجاه.

إنني أحافظ على التزامي باستكشاف قضايا وثقافات أخرى غير ثقافتنا. فأنا باحث يستكشف منظورات متعددة ومواقع نظر إلى موضوعات وقضايا وأشياء تضعني في موطن مخاطرة.

هذا بينما يتناول كتابي الأخير «فيما وراء الكتف» علاقات الحب. ما الذي يقوله أو يرغب هذا الكتاب في قوله؟ إني أوجه إليك هذا السؤال؟

يريد الآخرون أن يؤطروني في خانة ما، والحال أني ممتهن لقياس المساحات.

ترجمة: فريد الزاهي

تأملات في الثقافة

أربعُ مقْتَرحَات
حوْلَ الزّمَن والتّقنيَة

١ ـ في قلب المعيش يثوي حنينٌ دائم إلى الزمن بوصفه حاضراً أبدياً. إنه حنين يلتصق به سردُ الأساطير وحيواتُ الآلهة. وسواء ارتبط ذاك السرد بالزمن «الطبيعي» أو بالزمن «الإنساني»، فإنه قد سعى دائماً كما يبدو إلى تطقيس ذاك الحنين وتشكيله، وإلى سحر سيولة الزمن وضياعه ووحدانية وجهته، وذلك عبر تناظمات صورية له. لقد سعى ذاك السردُ إلى تشكيل حركَةِ الزمن، أي حفظه في «ذاكرة موضوعية» تقوم بحسابه وتأطيره.

غير أن هذا الإطار ممتلئ وفارغ في آن. فهو مليء بالذاكرة، ومتأرجح بين الضياع والنسيان. لكن أن يكون هذا الإطار نفسه مفتقراً إلى إطار، هو إحدى المفارقات الهيكلية للزمن ووجهته في اللاّمحتمل.

٢ـ يعتقد مؤرّخو صناعة الساعات، أن السعة الآلية كانت اختراعاً فرضته ضرورة إضفاء الصوري على الشعائر في ذاكرة موضوعية. أما عن أصل هذا الاختراع ومصدره، فإن المؤرخين يظلون في حيرة كبرى، إذ كيف يتم تحليل هذه الواقعة التي توجد في ملتقى الحضارات وتقنياتها؟

يلح المستغْرِبُون Occidentalistes على أهمية الأديرة ونظامها الشعائري المضبوط ودورها في اختراع الساعة الآلية، وهم يقصدون أديرة الكنيسة المسيحية، وبالأخص الرومانية منها. يقول ليويس مومفورد L. Mumford بهذا

الصدد: «كان الدير عبارة عن مكان مقدس وَحمائي. فقد كانت القاعدة الذهبية فيه تتمثل في إقصاء المفاجأة والهوى والفوضى. وكانت هذه القاعدة تعارض بنظامها الحديدي الصارم متغيرات الحياة الدنيوية. ونحن لا نشوه الوقائع باقتراحنا القائل إن الأديرة قد ساهمت في منح إيقاع منتظم وجماعي آلي للمهمات الإنسانية» [أنظر كتاب، التقنيات والحضارة، نيويورك ١٩٣٤، وأنظر أيضاً دافيد س. لاندز D.S. Landes وترجمته لكتاب «الثورة هي الزمن» إلى الفرنسية تحت عنوان: الساعة الآن، باريس، ١٩٨٨].

من جانب آخر، يرد المستشرقون أمثال يوسف نيدام y. Needham هذا الاختراع للحضارة الصينية فيما يرده آخرون إلى العلوم العربية [أنظر ابن الجزري] التي كانت ممّراً ضرورياً إلى الغرب.

ومهما كانت الفرضية التي نقبل بها، فإن كل شيء يدل على أن هذه التقنية قد حققت ما حققه كل اختراع آخر، أي أنها قامت بحفظ الزمن في وعاء مادي وغير مادي معاً. ففي حالة هذا الاختراع يبدو أن إضفاء الطابع الصوري على الزمن الشعائري (مهما كان نظام الشعائر التي يحيل عليها: مسيحياً أو إسلامياً أو كونفوشياً أو طاوياً) قد بلغت منتهى تجريدتها عبر الفصل بين الزمن «الطبيعي» والزمن «الاصطناعي».

يلزمنا الانتباه أيضاً إلى أن أي اختراع يفقد أصله الثقافي بمجرد ما يغدو شائعاً، كي يخضع في الأخير لقانون الأخذ والاقتباس التراكمي، وكذا للقوة الاقتصادية لتطبيقه. مثلاً يُعاتَبُ اليابانيون بكونهم سارقين للتقنيات المخترعة من طرف الآخرين، ذلك هو رأي الأمريكيين والأوروبيين. غير أن من اللازم التصريح بقول مغاير: إن اليابانيين، وبحكم مجاورتهم العتيقة للصين، ويتقنون العمل تبعاً لنمطين من القواعد: قواعدهم وقواعد الآخرين. وقد غدا هذا الأمر عماداً لإستراتيجيتهم الدولية.

٣ـ إذا نحن اعتبرنا الثقافة تنظيماً للزمن والفضاء والمعرفة المهيكلة لهوية

مجموعة أو عرق أو مجتمع ما، وإذا نحن اعتبرنا هذه الهوية ذاكرة في حالة صيرورة، مهما كانت أنواع الخطر التي تحملها في ذاتها، فإنه يمكننا أن نتوقع تأليفاً تنْسُجُ تواشجاتُه الذاكرة والبصمات اللامرئية.

إذاً، يقوم الزمن التقني وإيقاعه بإعادة هيكلة هوية وذاكرة ثقافة ما. إن الزمن التقني لا يأتي هكذا ليُضاف لانتظامات أخرى للزمن، سواء تعلق الأمر بزمن «طبيعي» أو «إنساني». فهو يقوم بتطقيس مغاير لذاكرتنا الحساسة، وصورتنا عن أنفسنا وعن الآخرين، وكذا لذاكرتنا في الكلام والسماع والرؤية واللمس.

٤ـ وإذا نحن ألقينا نظرة خاطفة على الخارطة الثقافية العالمية فإننا نسجل (وبشكل منهجي) ما يلي:

ـ هناك ثقافات فاعلة باعتبارها قوى توسعية للتقنية ولسرعة الزمن. يتعلق الأمر هنا بتاريخ درومولوجي (قياسي السرعة) (أنظر أعمال بول فيريليو P. Virilio)

ـ وهناك ثقافات في صيرورة متباطئة داخل زمن التقنية، إنه تاريخ «الشطور» وتخلخلاته.

ـ وهناك ثقافات تعيش انحطاطاً، وتستحمل الزمن باعتباره حاضراً أبدياً، تنتظر ما قد يحدث حولها وفي دواخلها، ويتعلق الأمر هنا بتاريخ الحنين والانهيار.

وهناك كذلك ثقافات تقاوم الموت في ظل الإبادة نفسها: إنه تاريخ الإبادة العرقية.

ترجمة: فريد الزاهي

ثَقافةُ المَال ومَالُ الثّقافَة

بدأنا منذ زمن غير طويل نسمع بالحديث عن رعاية الثقافة وعن التمويل والاحتضان. لكن عمَّ يتم الحديث بالضبط؟ هل بدأت الثقافة بالمغرب تغدو مسألة تجارية.

لكي يتم الجواب عن هذا السؤال بالكثير من الوضوح والشفافية سوف نقوم برفع بعض الالتباسات. فلكي يستطيع عالم المال التدخل في مجال الثقافة، يلزمه أن يخضع للتحليل، أي أن يتم تحديد هويته، في سلوكه المتناقض هذا.

إذاً ما الذي نلاحظه؟ إننا نتبين أولاً غياب نظام قواعد قادر على إقامة قانون ومرجع بين المتعاملين، رجال ثقافة ومقاولين ومصرفيي وأصحاب قرار. فبحسب علمي، هناك شبه فراغ حقوقي في هذا المجال، باستثناء ما يتعلق بالمؤسسات التي بدأت تدريجياً في إعادة هيكلة نفسها، وبنص قانون يبيح للخواص تخصيص ١٪ من الأرباح للقضايا الاجتماعية والثقافية.

الإثبات الثاني: إننا نفاجأ بقلة الشفافية التي تسود النقاش بين مجالي ثقافية والاقتصاد. هل يعود هذا إلى بنية سلوكية معينة؟ كيف ولماذا يقيم عالم الأعمال والتجارة، مثله في ذلك مثل أوساط أخرى غيره، علاقة مع المال مطبوعة بهذا الغموض، أو بالأحرى بهذا الشذوذ؟

إن للقائمين على رعاية الفنون والآداب عللاً كثيرة للاهتمام بالثقافة. تكمن العلة الأولى في الخطوة الدعائية. فرجل المال مطالبٌ بتجميل صورته، والأمر

في حد ذاته حسَنٌ. وهدف الإشهار كما تعلمون، القيام بالإشهار لذاته، أما العلة الثانية فترجع للتواصل الاقتصادي في معناه الضيق. وبالفعل فإن رجل المال المتمتع بإستراتيجية معينة، يربط عمله الثقافي بالأسواق الممكنة، وهناك أخيراً علة ما ليست بديهية، إذ يتعلق الأمر بالتخفيف من الضرائب وبتوزيع أكثر ذكاء للأرباح الخ. ففي كل الأحوال، يكون من اللائق التمتع بنظام قواعد مكتوبة، وضرورية جداً في ثقافة يغلب عليها الطابع الشفوي.

يطلب عالم المال شيئاً ملموساً، وهو ما يبدو طبيعياً من جانب المنطق الاقتصادي. والحال أن الثقافة مادية ولا مادية معاً. فهي مادية لأنها تنتج خيرات تقبل البيع والشراء والمبادلة، لأن الإنسان هو الذي يصوغ وينجز هذه الأشياء ويمنحها أشكالها. فأشياء الثقافة حصيلة الإنتاج، وليست هي عقلية الإنتاج ذاته، باعتباره ذاكرة الثقافة ومعيارية.

كل شيء يخضع بالتأكيد لقوانين الاقتصاد. وقد وجدتُ، قبل مدة قصيرة، متعة في لعبة تقتضي تناول مجاز الحب في هذا المنحى، لننصت: «لقد اندهش الشاعر أراغون أمام هذه العبارة: «باقة ورد بالدين». لكن ما الذي يتفاوض فيه الشاعر بالضبط مع شريكته في الحب؟ هل هو جسدها أم روحها أم نفسها؟ فالحب، مثله في ذلك مثل المصرف، هو أيضاً مسألة كتابة، وهو من ثم ترجمةٌ للقيم التبادلية والتجارية. فللحب اقتصاده أيضاً، من تمويل واستدانة وإعارة، وتخفيض وعجز وصرافت، وله حقوقه المكتسبة في العقار التجاري، وله كذلك حق التمليك بألم، وحق امتلاك الأسهم، ومن دون أن ننسى حق حراسته وتخزينه وطابعه. فلكل عنصر في الحب محاسبته. وأن تحب ولو جزئياً مسألةٌ تتطلب التفكير. وهو سر لا يخفى على أحد. فبإمكان هذا السر أن يخضع للتبذير. إذ هو يمتلك اقتصاده الطقوسي المتواتر من قرن لآخر».

كانت هذه هي الرسالة التي وجهها لكم الكاتب. أما الآن فالمحلل هو الذي يحدثكم ويقول لكم ما يلي: من الأكيد أن الكتَاب كيان من ورق، وهو عمادٌ لتقنيات المعرفة وإذاعتها، لكن كيف نقيم الكتابة؟ ومن هو الكاتب.

يكفي، من وجهة النظر التجارية، العودةُ إلى الإحصاءات لنتأكد إذا ما كان الكتاب حاجة تجارية أم لا. فالكتاب يعرف حالات متعددة: عدم الرواج، مقاومة الاندثار، البيع العادي، البيع الجيد أو الأكثر جودة، وصولاً إلى كتاب السنة أو الكتاب الأكثر مبيعاً.

لم يعرف الكتاب الانتشار بالمغرب إلا حديثاً، لأن الثقافة ظلت في عمومها شفوية. فمنذ الاستقلال رافق الكتاب عملية التمدرس وإنشاء الجامعات. وللكتاب عموماً جمهوران: ذلك الذي يوجد في موقع بيداغوجي، وذلك المتكون من عموم القراء. فما هو نوع الكتب التي يتوجب علينا مساندتها؟ وبحسب أية معايير؟

للإجابة عن التساؤل المضاعف يغدو المنظور التجاري عاجزاً ومعطلاً. لم ذلك؟ لأننا إذا اعتبرنا ثقافة بلد أو مجموعة أو عرق ما عبارة عن علاقة محددة بين الفضاء والزمن والمعرفة التي تهيكل هويتها، فإننا سنتوصل إلى أن هذه الثقافة تشكل المحور المركزي لهوية تلك الثقافة ومنظومة قيمها.

إننا نوجد في معاصرة كاملة لزمن التقنية. ونحن لذلك لن نستطيع أبداً مداورتها.

كيف نعضد الهوية الثقافية لبلد ما وهي في طور الصيرورة؟ تلك هي بالفعل، كما يبدو لي، المسألة الكبرى التي يمكن طرحها أمام عالم الثقافة وعالم المال. أن نقول مسألة، يعني أن نقول بؤرة قوة ثقافية يتم مضاعفتها بوضوح الرؤية. وسيكون على المشروعات الاقتصادية للثقافة أن تترابط مع تلك القوة بوصفها مرتكزاً مادياً لوجستيكياً لها. إلا أن هذا المرتكز بحاجة إلى التوضيح في نظام من القواعد المكتوبة والمنشورة، بعد أن يكون قد تمت بلورته من طرف لجنة مختصة تعمل تحت إمرة الدولة. تلك هي بالفعل أمنيتي.

ترجمة: فريد الزاهي

الفْرنكُوفونيّة واللّغات الأدّبيّة المحَليّة

منذ مدة يدور الحديث لا عن الأدب الفرنسي في وحدته، وإنما عن الآداب الفرنكوفونية. هذا الرأي يفترض وجوداً فعلياً للتعدد والاختلاف في اللغات الأدبية والمحلية. إنها تعددية ذات منحى نشيط، ذلك أنه لا يمكن وجود تجربة عالمية وثقافية شاملة من دون وجود أعمال تتشكل في حضن هذه اللغات المحلية، كلاً على حدة. ولنا الحق في طرح سؤال أول: هل هذه التسمية (أعني الآداب الفرنكوفونية) مجرد تحصيل حاصل، أم أنها تعيش وضعية جديدة كليه وجوهرية، وضعية قد تعرض للخطر ليس فقط الأدب الفرنسي وإنما، وبصورة أكثر جذرية (أعني الجذور وتباين الجذور)، اللغة الفرنسية في مبدأ هويتها؟ إننا نأخذ هذا التعبير الأخير في بنيته اللسانية والثقافية، والسياسية (الوطنية والدولية)، من دون أن ننسى البعد الإعلامي الذي غدا دوره راسخاً بشكل متزايد. لذا سيكون هذا المجموع الهيكلي، الذي يملك هذا الحدَّ أو ذاك من الصلابة والانسجام، أحد محاور حديثنا.

يبدو في تمحيصنا الأولي، أن تسمية «الآداب الفرنكوفونية» تعني أن في تعددية اللغات المحلية يوجد نموذج مرجعي هو الأدب الفرنسي في مبدأ هويته. إنه مبدأ سوف تلتحق وتلتصق به لغات محلية أخرى (مكتوبة وشفوية): اللهجة اللابونية والرومندية والكندية والمغربية، ولغة الكْرِيُول. من دون أن ننسى اللهجة البروطانية والكورسيكية، ومجموع الخاصيات اللغوية التي يضمها التراب الفرنسي. إن هذه اللغات المحلية، مثلها في ذلك مثل مجاز الشجرة، تُزهر كما

لو كانت قد استُنبِتَت حول هذا النموذج المرجعي، أي حول مبدأ الهوية ذاك، الذي حدده الشاعر الفرنسي إيف بونفوا :Y. Bonnefoy باعتباره قاعدة تسعى نحو المطابقة بين الواقع والعقل، وتمكُن من تفادي الشك في كون اللسان يعكس وبدقة، في بنيته نفسها، هذا المعقول Intelligible[١].

الفرنسية بوصفها لغة الحب

لكن لنبدأ من الحاضر بغية دراسة الماضي. لننطلق من الواقع العيني للفرنكوفونية، ومن خلفيتها اللغوية المحلية. إن بلدان الفرنكوفونية بكاملها تعيش ازدواجاً لغوياً من نوع خاص، هذا إذا هي لم تكن تعرف التعدد اللساني والرطانة وعلى التراتبية بين اللغات المحلية.

وأنا، بصفتي كاتباً مغربياً، لا يمكنني الصمت على واقعتين مهمتين[٢]:

- فالتكوين اللساني الفعلي في المغرب عربي وبربري، فرنسي وإسباني ولو بشكل هامشي، من جهة؛

- أما من جهة ثانية، فاللسان العربي مزدوج اللغة، إذ هو موزع بين تقليدين اثنين، يعود أحدهما إلى الذاكرة المكتوبة فيما يعود الآخر إلى الحكاية الشفوية.

هذا هو ما يفسر احتواء المغرب لأربعة آداب متوازية، أحد هذه الآداب مكتوب بالعربية ويحيل على الأمة العربية الإسلامية (وليس عليها وحدها) وجينيالوجيتها النصية. والثاني أدب يسري ويرتحل بين الشعر الشعبي والخرافة، والغناء، والممارسة السحرية والصوفية، نظراً لكونه مصوغاً بالعربية الشفوية، ولم يحظ بالتقييد والكتابة. أما الأدب البربري، وهو الأدب الأعتق والأقدم، فهو على الرغم من كونه خضع للحجب، يرتحل أيضاً بين فضاءات ثقافية مختلفة عن

---

(١) أنظر L'Improbable et autres Essais (اللامحتمل وأبحاث أخرى) غاليمار ١٩٨٠، ص٢٦٠.

(٢) كتابنا Figures de l'Etranger (صورة الأجنبي في الأدب الفرنسي) دونوبل ١٩٨٧، ص١٠.

الثقافة الشعبية. وأخيراً هناك الأدب الفرنسي اللغة، وهو ذو جينيالوجيا مزدوجة. فليس من الصدفة أن يكون الكُتّاب المغاربيون أسيري السيرة الذاتية، ذلك أن الكتابة بلغة أجنبية تشكل طريقة لتأسيس مشروعية فعل الكتابة.

فالكاتب باللغة الفرنسية يقول في البدء: هذه هي ولادتي، وذلكم اسمي، وهذه أرضي. وذلكم «قلبي الذي لا ينبض إلا لكم».

إنه ينظر إلى هويته وهوية شعبه عبر ما يشبه إثنولوجيا أدبية. كلما توغل هذا الكاتب في هذا المسار كلما اكتشف محاسن الغربة والاضطرابات التي تخلقها. فبمقدار ما تعيد اللغة الفرنسية بَنْيَنَةَ اللغة الأم، بمقدار ما ينصاع الكاتب للعبة الغواية هذه. إنها غواية الكلمات وهي تنتظم في ما بينها في لغة حبّ تحافظ على قواعد اللباقة.

يحس ذلك الكاتب بمفارقات لغة الحب هذه (الآتية من مكان آخر ومن ذاكرة أخرى)، من غير أن يتمكن من تطويرها وبلورتها. أليس مطالباً بتغيير جينيالوجيته النصية من خلال التماهي مع هذا الكاتب الفرنسي أو ذاك؟ ثم، وفي نفسه الوقت، أليس هذا التعويض في صلب الذاكرة خطأ، ووعداً بحرية لا تُضاهى؟ أليس فعل القطيعة مكوِّناً من مكونات كل فعل أدبي جديد؟ فقط، ينبغي صياغةُ الأشكال، وإبداعُ واستكشاف ما ظل صامتاً في لغة الحب هذه.

ويأتي اليوم الذي يحسّ فيه هذا الكاتب بأنه غدا متأكداً إلى حد ما من إمكاناته، ليتملّك اللغة الفرنسية. إنه يقوم بذلك على طريقته الخاصة، وغالباً بجموح عارم. هكذا يبدو أن شيئاً ما جديداً ينبثق من أعماق ماض إعجازي. إنه شيء جديد وغير قابل للتحديد. ربما كان ذلك هِبَةً من لغة ما، هبة سوف تكشف لهذا الكاتب النزق أن كل لغة خاضعة لقوانين تجارية. «لكن ما الذي يتفاوض الكاتب بصدده مع رفيقته في الحب؟ هل هو جسدها، أم روحها أم نفسها؟ الحب كما المصرف، مسألة كتابة وترجمة للقيم التبادلية، فللحب اقتصاده أيضاً من تمويل واستدانة وتسديد وتخفيض وعجز وصرافة، وله كذلك

حقوقه المكتسبة في العقار التجاري، وحق التمليك المؤلم، وحق امتلاك الأسهم، وحق المتعة والتسجيل القيمي في الجمارك، وله كذلك حراسته وتخزينه وطابعه من دون أن ننسى الإصدارات الخاصة الهادفة إلى إحكام الطوق. فلكل عنصر في الحب محاسبته. وأن نحب، ولو جزئياً، مسألة تتطلّبُ التبصر والتفكير. وهو سر لا يخفى على أحد. فبإمكانه أن يخضع للتدبر، إذ هو يمتلك اقتصاده الطقوسي المتوارث أباً عن جد»[1].

ونظراً لتملك الكاتب لغة حب مستقاة من تقليد أجنبي، سوف يكون مضطراً لممارسة الازدواج اللغوي. هكذا سوف يجد نفسه في بلده الأصلي يتكلم أحياناً لغة ويكتب بأخرى، وذلك في اليوم نفسه. فالازدواج اللغوي، سواء كان معيشاً بشكل نشيط، أو بشكل ينتج الغموض، يُمَكّن الكاتب من كشف آخر، فهو يدرك في آخر المطاف أن لغته ليس لغة أُمّاً ولا لغةً أباً. وأنها، بوصفها تجربة كتابة لغة غير شخصية. غير شخصية؟ نعم، وبمعنى مزدوج، فاللغة من جهة، لا تنتمي لأحد، وهي من جهة أخرى تفقد قناعها باعتبارها حيازةً من قبل مجموعة أو بلد مهمين للخيرات الرمزية التي تتبادلها. إن اللاشخصية تلك، تشكل يوتوبيا الكاتب، أو بالأحرى منفاه. أما على أرض الواقع فالأشياء تكون أكثر تعذراً على التناول. فالكاتب الذي نحاول هنا رسم صورة له يحس بأنه قد تعرّض، بشكل أو بآخر، لفقدان جزء من ذاته. إنه يحس نفسه هامشياً فيما نعتبره حساساً وشغوفاً بفرنسا من غير أن يكون كذلك، ومن غير أن يكون مطابقاً لذاته أو فرنسياً حقا. لذا فهو يتعرض لإنكار وتجاهل مصحوبين أحياناً بالمحاباة.

ما الذي نعانيه في الفرنكوفونية؟ وبأية شكاوى يتعلق الأمر، خصوصاً إذا نحن انطلقنا من المعنى الأصلي للفعل الفرنسي douloir (الذي اشتقت منه كلمة :doléance شكوى ـ عتاب)؟

---

(١) Nouveaux discours sur l'universalité de la langue Française (خطابات جديدة حول عالمية اللغة الفرنسية)، غاليمار، ١٩٨٨.

عادة نقول إن وطن الكاتب هو اللغة. فهل يوجد إذاً في ما وراء تعدد اللغات المحلية للفرنكوفونية، وطنٌ أدبي، أو بالأحرى وطن مشترك nation_trans يكون القلب النابض للفرنكوفونية.

لقد قدم ثييري دو بوصي Th.De Beaucé، بصفته كاتباً ووزيراً في الحكومة الفرنسية، جواباً ممكناً عن هذا التساؤل. ففي كتاب عنيف، يحلل دو بوصي الفرنكوفونية باعتبارها لساناً عالمياً بقوله: «نظراً لدعوى العالمية التي تتمتع بها اللغة الفرنسية، بوصفها اللغة الأقوى، يتحتم عليها إعطاء المثل في المقاومة، وتحديد الإستراتيجيات المشتركة القمينة بحماية التعددية. فحين يقال إن اللغة الفرنسية تعني فرنسا، يتم الخلط بين مصالح الشعب والدولة مع مصالح تعبير لساني معيّن. والحال أن مناخ اللغة الفرنسية ليس قط مناخ فرنسا، مع أن فرنسا تقوم فيه بدور خاص وفريد» [ص: ٣٣ ـ ٣٤]. ذلك هو المنحى الذي ستأخذه مداخلتنا بدورها.

يتنامى انتشار اللغة الفرنسية في العالم بوتيرة أقل من وتيرة تعميم اللغة الأنجلو أمريكية الذي يساير التجارة والتقنية. يقترح الكاتب، إزاء تقنية الحداثة المهيمنة هذه، خلق توجُّه جديد للفرنكوفونية، وذلك تبعاً لإستراتيجية غير دفاعية هذه المرة، وإنما مرنة ونشطة ومتماشية مع مبدأ مزدوج، مبدأ احترام تنوع اللغات المحلية، ومبدأ عالمية متعدد ومتعدد الأقطاب. هكذا ينتهي وهم المركز، والمركز العرقي، الذي يتحكم في الحضارة الفرنسية، في اندماجها وتوحُّدها حول موقع جغرافي معين ودولة وإيديولوجيا محددين: إن فرنسا هذه يسميها المؤلف الاستبدادية.

ولكن لكي يغدو مبدأ الفرنكوفونية هذا فاعلاً، يتطلب الأمر وجود قواعد لعبة بين الأطراف المعنية تكون شفافة بما فيه الكفاية، وكذا وجود قوانين ضيافة في

اللغة نفسها التي تتقاسمها تلك الأطراف وتنقسم داخلها. إنها ضيافة من غير محاباة، وبحث عن هوية تكون بدورها في حالة صيرورة. فإذا نحن قبلنا بفكرة هوية لا استقرار لها في الماضي، فإنه بإمكاننا التوصل إلى تصور أكثر صواباً لهوية في حالة صيرورة. وأنا أعني هوية تكون إرثاً من الآثار والكلمات والتقاليد، وتتحول مع الزمن المحدد لحياتنا مع بعضنا، ومع الآخرين. ذلك أن الإنسان الذي لا يحافظ على حياته، بفضل ماضيه المشرق وحده، يشبه ميتاً محنطاً، أي ميتاً قد لا يكون عاش أبداً.

هكذا يتوضح أن الهوية لا تتحدد من خلال بنية أبدية، بل هي بحسب رأينا، محكومةٌ بعلائق متقاطعة بين الزمن والفضاء والثقافة التي تهيكل حياة مجموعة بشرية أو عرقية أو حياة مجتمع ما. إنها ترجمة لحركة الوجود ومرونته وتكيُّفه مع الأحداث، ومع طاقته الخاصة في التجدد. تعني «الضيافة» هنا إنصاتاً للآخر باعتبارة آخر، ومن ثم الإنصات له من أجل التمكن من استقباله في فرادته. إنها كلمة آتية من مكان آخر بعيد، ومراسٌ لهويتي الخاصة في تبلورها ومراسٌ لطموحي الخاص إلى العالمية، كيفما كنت، سواء كنت مسلحاً بالقوة أو محروماً منها، مدعماً بإستراتيجية قوة أو محروماً منها.

يتعلق الأمر فعلاً بمبدأ لتعدد اللغات المحلية، لكن لماذا؟ كيف يكون ذاك التعدد ثراءً لغوياً لا فقراً في الوقائع؟ لنأخذ لغة الكريُول نموذجاً. إن ما يمنح لهذه اللغة قيمتها هو، بالتعبير الشائع، نكهتها المحلية ونبرتها الغنائية والراقصة ومرتجلاتها الغرائبية، كما هو الشأن بعض الشيء مع «السّكَات» Scat في موسيقى الجاز، باعتبار أن فعل Scater يعني تأدية مقاطع غنائية عبر محاكاة آلات تلك الموسيقى.

لكننا نعلم أن جيمس جويس، وهو من بين الكتاب المرموقين في هذا القرن، قد ابتدع عدة لغات محلية ومن بينها لغة «السكات» الأدبية في روايته (يقظة

فينيجان) .Finnegan's wake إن ما نقصده هنا هو أن لغة الكريول عبارة عن رطانة pidgin أي مزيجاً من اللغات، وحين يأخذ عملٌ أدبي ما على عاتقه هذا التمازج فإنه يغدو مختبراً للإبداع الأدبي. فالكريول ليس فقط قضيةً محليةً، وإنما يشكل الإمكان الأصيل لكل لغة كي تتغذى من اللغات الأخرى وتثرى بفضلها، وذلك من غير السقوط في الهذر أو العودة إلى الصرخات الهمجية. إن جويس، وهو الإيرلندي الأصل، لم يخش الدفع بالإنكليزية، وهي اللغة الكونية، إلى حدود العَيّ.

مع ذلك، فإن النقد الميتروبوليتاني يحتفل بجُويس ويتجاهل الكريُّول. فالأمر يتعلق بوزنين ومكيالين. ينسى هذا النقد أن الكتابة هي ترك بصمات الصوت والعاطفة على رسوم الكلمات، وذلك هو تصورنا للأدب، إذ التمازج الأول للكتابة مزروعٌ بين الصوت والمكتوب. إن كل لغة تقنن قواعدها التعبيرية، غير أن السنن يذوي في حضرة الإيقاع.

نحن نتحدث عن الضيافة في اللغة، مع أن الواقع محدد، بحسب منطق التاريخ، من قبل التراتبية وهيمنة لغات على أخرى، وكذا عبر تعدديتها اللامتساوقة والمتباينة. مما يؤدي إلى نفي اللغات وهلاكها وتشتيت اللغات المحلية، وإلى العي، وكذا إلى كآبة بعضها والصمت المحبط للبعض الآخر. إن كل هذه المكابدات تشكل أيضاً جزءاً من الفرنكوفونية.

يعاني الفرنسيون من التأخر الذي تعيشه لغتهم، بالمقارنة مع التعبير العالمي باللغة الأنجلو أمريكية، هذا في الوقت الذي يشكو فيه الفرنكوفونيون من وضعهم معتبرين أنفسهم موضع تجاهل متجذر من قبل الميتروبول. لقد غدَت اللغة الأنجلو أمريكية اللغة المشتركة العامة في جميع المجالات، الصناعية والتقنية والسياسية والدبلوماسية والثقافية والإعلامية... وقد تسرعت هذه الوتيرة لأن اللغة غدت وسيلة لتطوير الإعلاميات، وشفرة عددية وتناظرية، أي تقنية إعادة إنتاج للزمن بوصفه ذاكرة اصطناعية. أما الكتاب، فباعتباره بوتقة للتراث

المكتوب، فقد أضاع موقعه الاستراتيجي في مجال المعرفة، ويلزمه من الآن أن يكتفي بدوره كعنصر ومحطة للتواصل الإعلامي.

لكن لنعُد إلى اللغة الفرنسية التي حظيت منذ العصر الكلاسيكي باستمرار رائع أكيد. فاللغة الكلاسيكية لا تزال إلى يومنا هذا نموذج ومقياس هوية بالنسبة للفرنسيين. إنه نموذج فرنسا حول مركزية البلد والدولة واللغة والدين. لقد تم إقرار هذه الهوية من الذات إلى الذات من خلال أنظمة من القواعد الشكلية التي لا تزال تتحكم فيها، كما لو كانت الهيكل السامي للغة الفرنسية. غير أن اللغة الكلاسيكية، التي غدت ذات منزع إنساني مع عصر الأنوار، تعرضت لأولى التقلبات مع الثورة الشعرية التي عاشتها فرنسا مع بداية القرن التاسع عشر. فقد استطاع بودلير، باستيعابه للغة الكلاسيكية وأشكالها في أكثر مظاهرها الإنشادية الشهوية، أن يقود الأدب الفرنسي نحو حداثة لا مثيل لها. إنه حقق تلك اللغة بشكل مزدوج، وربما كان بذلك آخر شاعر عذري في فرنسا، متظاهراً ـ ويا للحيلة الكبرى! ـ بأنه شاعر كلاسيكي منحط. أما أن يكون اسم مالارمي، بعد بودلير، علامة على تجربة نموذجية ، فهو شيء لا يفاجئ أحداً. إنه من دون شك المنظّر والممارس «للشعر الخالص»، غير أننا ننسى أنه كان يملك وعياً حاداً ومؤلماً جداً بنهاية الكتاب الشامل le Livre لقد كان يملك وعياً دقيقاً بالوجوه المتعددة للتقنية. ففي «رمية نرد» تكون القصيدة عبارة عن لعبة فضائية بين قراءات عديدة متراكبة على مستويات مختلفة. كان مالارمي يرغب في كتابة قصيدة ذات صياغة كاليغرافية وطباعية، قصيدة تكون هندسة للرّوح وسينوغرافية رؤيا وفكراً باذخاً للفراغ. إنه الأدب باعتباره اقتساماً متدرجاً للمضيء والمعتم بحيث يكون الفضاء (التشكيل البصري واللوني للكلمات) مجال تجلّ للإيقاع. أما عن رامبو، شاعر الهجرة بامتياز، فإننا نترك الكلمة لأنطوان رايبو A. Raybaud الذي يحدد شعره باعتبار ما يمكن تسميته انشقاقاً في الحكاية. فبما أن الحكاية تشتمل على بعض الأسس، فإن كل اشتغال النص ينصبُّ بالضبط على جرّه إلى الانشقاق.

إن هذا الانشقاق يشكل في نظره إمكانية استخراج وتحريك طاقة جديدة في النص... في هذا السياق يلزمنا فهم كلمة Barbare كما يستخدمها رامبو، لا بمعنى الهمجية التي يتم الحديث دائماً عنها، وإنما في المعنى المرجح في نهاية القرن التاسع عشر، أي تهديم النظام القائم، وتشغيل حركة طاقة معينة. إن الهمجيين هم، بهذا المعنى، الدمُ الجديد للذين يأتون ويدمرون روما. وهو من ثم محاولة أو، بالأحرى، تحقيق نظامٍ جديد يكون محمّلاً بممكنات جديداً جديدة[١].

لقد أتينا على ذكر لحظات تخلخُل عاشتها اللغة الكلاسيكية، ونحن نفكر في أن هذا التخلخل الذي استمر، وبطريقة متباينة، حتى القرن العشرين، لا يزال فاعلاً سواء في فرنسا أو خارج حدودها، وكذا في لغات أدبية محلية هي في طور التكون. لكن، قد يقول قائل: عمَّ تتحدث؟ من يقرأ الشعر الآن في فرنسا؟ إذ الشعراء هم هامشيو الأدب الفرنسي. ونحن نعايش المفارقة التالية: فاللغة الفرنسية تكبت قوتها الشعرية كما كبتت منذ خمسة قرون تنوع لغاتها المحلية. غير أنها في الوقت نفسه لم تعمل بما فيه الكفاية على التحول إلى لغة نمطية Standard كي تعمل على تنشيط عالميتها الأدبية، سواء في العالم الفرنكوفوني أو في بلدان أخرى.

تشكل فرنسا بلداً أوروبياً ومتوسطياً وفرنكوفونياً في نفسه الآن. وتلك هي العناصر الثلاثة المكونة لهويتها. لهذا السبب يعتقد آلان دوكو A. Decaux الوزير والأديب، أن الهوية المتبلورة لأوروبا تكمن في ممارسة التعدد اللغوي[٢]، باعتبار أن هذه الممارسة ستكون في صالح التوازن بين الشمال والجنوب والشرق والغرب. هكذا يدافع دُوكُو عن تعليم لغتين وعن ازدواج لغوي يسمى ازدواج «الحوار»، كذلك تعليم الألمانية في شرق فرنسا. إنها طريقة لخلق أماكن مرور وتبادل، عِوض إعاقة التواصلات بين الناس.

---

(١) Imaginaires de l'autre (متخيلات الآخر) لارماطان، باريس، ١٩٨٩.

(٢) أنظر مقاله «أوروبا وتحدي اللغات» جريدة لوموند ١٤ شتنبر ١٩٨٩.

الفرنكوفونية مشروع واسع ومعقد وطموح، وهي بالنسبة للبعض شيء طوباوي. وبإمكاننا التساؤل بالفعل عمّا إذا كان أتباعُها قد منحوا لأنفسهم الوسائل المادية والثقافية لتمكينها من قواعد صلبة. ألا يوجد بين الشمال والجنوب لا توازنٌ بديهي جداً؟ أليس هذا اللاتوازن موزعاً بين احتكار البعض وفقر البعض الآخر؟ وللمهدي المنجزة الحق في التساؤل: «هل تشكل الفرنكوفونية وسيلة للعلاقات الدولية؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو الجديد فيها؟»[1]، يجيب المنجزة بالسلب واضعاً اليد على المعطيات الواقعية: كالعدد المحدود للناطقين بالفرنسية (١٠٦ ملايين نسمة) وضعف الوزن الاقتصادي للعالم الفرنكوفوني، ولا توازن الناتج القومي الخام بين كندا وفرنسا من جهة (٨٣٪) والبلدان الأفريقية من جهة ثانية (٥،٨٪).

كثيرة هي العوائق التي تشهد على وضعية جد غامضة موروثة عن تاريخ استعماري طويل وناتجة عن تفقير لا يفتأ يتزايد حدة. أين نحن الآن؟ ما حال الفرنكوفونية بوصفها محور ثقافة واستراتيجية دولية؟ إننا لا نزال في فجر التساؤل عن التقسيمات الجديدة بين اللغات وعن سرعة التقنية وآثار التدويل Déterritorialisation.

ملاحظة ختامية:

بدعوة من السيد آلان دُوكُو الوزير الفرنسي المكلف بالفرنكوفونية، طُلب مني المشاركة في الأحوال العامة للفرنكوفونية المنعقدة بباريس أيام ١١، ١٢، ١٣ دجنبر ١٩٨٩.

وكنت قد أرسلت النص السابق قبل افتتاح هذا المؤتمر غير أنه تم حِرماني من فرصة تقديمه خلال أشغاله. بكلمة واضحة، لقد تم فرض الرقابة على هذا النص. وعند عودتي إلى المغرب، كتبت إلى السيد دوكو هذه الرسالة التي أنشرها على العموم.

الرباط في ٢٠ دجنبر ١٩٨٩ ٧، زنقة طاليراند

---

(١) «المغرب العربي والفرنكوفونية»، مجلة Economica، باريس، ١٩٨٨.

السيد آلان دوكو الوزير المكلف بالفرنكوفونية

سيدي،

أرجو أن تقبلوا تشكراتي الحارة على الاستقبال الذي خصصتموه للكُتّاب خلال انعقاد مؤتمر الأحوال العامة للإبداع الفرنكوفوني. لقد كان هذا الإبداع، من دون شك، إيجابياً وغنياً. وما آسف له هو الغياب شبه الكلي للكُتاب الفرنسيين، كما لو أن الإبداع الفرنكوفوني لا يهم من الجانب الفرنسي سوى الإدارة، إن هذا اللاتساوي في المشهد الذي عشناه قد حط بكل ثقله على النقاشات التي عرفها المؤتمر.

كنت قد أرسلت لكم نصاً بعنوان: «الفرنكوفونية واللغات الأدبية المحلية» مساهمة مني في تلك المناقشات. وقد أرسلت ثلاث مائة نسخة من هذه الكراسة إلى ديوانكم، كما أبلغني السادة «أوبان دولا مسيزيير» و«سيرف» و«دوكوان» بصورة شفوية بأن هذا النص سوف يوزع على المشاركين، وهو الشيء الذي لم يحدث. وأنا شخصياً آسف لذلك، خصوصاً وأن هذا اللقاء قد طبع بطابع اللباقة الديمقراطية.

هل دفعت هذه الرسالة ديوان الوزير إلى تغيير موقفه؟ يبدو أن الأمر كذلك ما دامت أشغال ذاك المؤتمر المنشورة قد ضمت هذا النص بين ثناياها.

إني لا أذكر هذه الحادثة إلا لقول ما يلي: هناك لَبسٌ يحافظ عليه المسؤولون الفرنسيون بخصوص مفهوم«الفرنكوفونية»: فالتحدث والكتابة باللغة الفرنسية ليس معناه الوقوف سياسياً إلى جانب فرنسا. إنهما نظامان يلزم الفصل بينهما. فاللغة الفرنسية لا وطن لها.

ترجمة: فريد الزاهي

عن الأدب العالمي

حديث عن بورخيس والعرب(*)

في «محاولة لسيرة ذاتية» (١٩٧٠) كتب خورخي لويس بورخيس إلى القارئ «لقد كان لكل شخص كبيرٌ علي، إذ ليس لي أعداء، وإذا كان بعض الأشخاص يدعون ذلك، فإنهم لم يسيئوا إلي أبداً. وفي كل مرة أقرأ فيها مقالاً ينتقدني أكون متفقاً مع مؤلفه، بل أعتقد بأنه كان بإمكاني أن أكتب أحسن من ذلك العمل بنفسي، ولربما كان علي أن أنصح أعدائي المزعومين بأن يبعثوا لي بانتقاداتهم قبل نشرها، مؤمناً لهم معونتي ومساعدتي. وقد وددت كثيراً لو أكتب باسم مستعار مقالاً قاسياً عن نفسي(١). إنه رجل عجوز، يبلغ من السن سبعين سنة، ومصاب بعمى شبه كلي منذ عام ١٩٥٥، وهو الذي يبوح لنا بهذا السر».

ويظهر أن بورخيس قد حافظ على هذه السخرية حتى وفاته عام ١٩٨٦، وهي سخرية دقيقة ولطيفة تطبع الأذهان المرتابة، كما أنها فضيلة نمط تفكيرهم وعيشهم. وبهذا المعنى فإن بورخيس رواقي: «لم يكن العمى بالنسبة إلي شقاءً كلياً، إذ ينبغي ألا نعتبره حالة مثيرة للشفقة، بل يجب أن نعتبره نمطاً للعيش: فهو طريقة عيش كغيره من الطرق»(٢). السخرية استبعاد للمؤثرات والطباع

(*) حديث ألقاه المؤلف يوم ٢٧ نونبر ١٩٩١ بكلية الآداب بتطوان.

(١) كتاب المقدمة، غاليمار، فوليو، باريس، ١٩٨٧، ص٣٣٦.

(٢) الغمد، محاضرات، فوليو، غاليمار، ١٩٨٩.

الذاتية. إذ يستبدل الساخر إفراط الضحك أو الحزن لدى الشخص العاطفي بسلاح سري يحميه، إنه استراتيجية الابتسامة واللطف والصبر المتزن الذي يجنبه بلباقة أية وضعية إهانة قد تصيبه أو تصيب غيره. ويسعى هذا الشخص، إما على سبيل الاحتراز، وإما خوفاً من غريزة الخدش، إلى اكتساب تزهد شخصي وإرادي، وإلى نوع من الطيبوبة الفائقة، المبالغ فيها إلى حد ما. لكنه ليس مهيناً على أية حال. كما يقترح على شركائه أوقاتاً للذة واللعب. لأن اللعب الانفرادي، دونما تواطؤ معلن أو ضمني مع الشركاء، إنما هو من قبيل الانزواء أو الاستخفاء. إن هذا اللعب، الذي هو أيضاً ميثاق، هو ما يطبع العلاقة بين المؤلف والقارئ. «لقد كرست جزءاً من حياتي للأدب، وأعتقد بأن القراءة نوع من السعادة: وهناك نوع آخر أدنى للسعادة هو الإبداع الشعري، أو ما نسميه إبداعاً، وهو مزيجٌ من نسيان وتذكر ما قرأناه»[1]. الساخر مولع بالمرح، وهو، إذاً نقيض السفيه، الذي يكون هدفه الظاهر أو الخفي، هو إهانة الآخر وإخضاعه والمساس بنقط ضعفه وهشاشته. لذا يتجاوز حدود الاحتمال. في حين أن الآخر على العكس من ذلك يليّن هذه الآلة الحربية، فهو يراقب قدرته على التألم والتأليم.

من لا يعرف أن السخرية تنبعث من أخلاق الحكمة وتجذرها؟ فمنذ سقراط تحظى السخرية ببيداغوجيتها المبنية على العقل والحوار. وفي الأدب تلعب السخرية دوراً مطبوعاً بفكرة اللعب. ويوجد بين المؤلف والقارئ نوع من التواطؤ الباسم، ومن المراهنة على السعادة. بيد أن المؤلف لا يكسب الرهان منذ الوهلة الأولى. فنحن لسنا ساخرين دائماً، بل في بعض الأحيان فقط.

يبوح بورخيس بأسراره للقارئ باعتباره صديقاً مزدوجاً. إنه يريد أن يغريه من دون أن يحرجه أو يكرهه أو يُمله.

إن هذا الكاتب الذي كان يدّعي أنه الهاسيدور (El Hacedor) (أي تقني

---

(١) محاضرات، ص١٥٦.

الأدب وصانعه)، ماهر في الشعر والقصة بخاصة في مختلف أشكالها: الحكاية والرواية الخيالية وقصص الجن والبحث البوليسي... وكلها سرد وجيز نسبياً ومرفق دائماً بها بحسب حسّ فاعل وعابر «مبني على بعض الاستعارات الأساسية». «وهي بطبيعة الحال، الحياة كحُلم، الموت والنوم، والنجوم والعيون، الزمن والنهر، النساء والزهور»[1]. وكل ذلك برنامج للسعادة. وبهذا المعنى فإن هذا العمل أقل اتهاماً للقارئ إذ لا تدينه تجاه شقاء الحياة. ليست هناك إثارة، بل عمل واضح، ذلك لأن العمل المحمل بالعواطف كثيراً ما يأخذ القارئ كرهينة ويريده شاهداً على سحر ما فتئ الكاتب يعيشه ويذكيه، أو بعبارة أخرى، يريد أن يسخره.

ليست تلك حالة بورخيس الذي لا يقترح إلا مبدأ واحداً للقارئ أن يحلم وهو يفكر. إنه حال التمرس على فن الأوهام والمظاهر. حال ينفصم. ففي نص تحت عنوان «بورخيس وأنا». يبوح لنا بسر آخر أسوقه كاملاً على النحو التالي: تقع الأشياء للآخر. لبورخيس، أما أنا فأتجول في بوينس إيريس وأتوقف ربما لأتأمل في عجالة قبة رواق أو حاجز صحن الدار. أتلقى أخبار بورخيس عن طريق البريد وأجد اسمه مقترحاً لكرسي جامعة أو في معجم للسيرة الذاتية.

أحب الساعات الرملية وخرائط نصفَي الكرة الأرضية وطباعة القرن الثامن عشر ونكهة القهوة، ونثر سِتيفينسون. والآخر يقاسمه هذه الأشياء المفضلة بنوع من المجاملة وبكيفية تشبه خاصيات الممثل. وسيكون من قبيل المبالغة أن نزعم أن علاقتنا سيئة، فأنا أعيش وأترك نفسي تعيش حتى يتمكن بورخيس من سبك أدبه، وهذا الأدب يبرر وجودي. وأعترف عن طواعية أنه توفق في بعض الصفحات القيمة، إلا أن هذه الصفحات لن تنفعني، لأن الجيد ليس في ملك أحد، ولا حتى في ملكه، ولا في ملك الآخر، لكنه في ملك اللغة والتقليد أما في الوقت الراهن فأنا مضطر للانسحاب نهائياً، ولن يبقى مني في النهاية إلا

---

(١) حوارات حول الشعر والأدب، غاليمار ١٩٨٦، ص٢٣.

شيء قليل، وبالتدريج سأتنازل له عن كل شيء، وإن كنت أفطن لعادته الفاسدة في تزوير كل شيء والمبالغة فيه. لقد فهم سبينوزا أن كل شيء يريد أن يستمر في كيانه. فالحجرة تريد أن تبقى حجرة على مر الزمن، والنمر يريد أن يبقى نمراً، وأنا عليّ أن أستمر في بورخيس لا في ذاتي، (هذا إذا كنت شخصياً). ومع ذلك فأنا لا أجد نفسي في كُتُبه مثلما أجدها في العديد من الكُتب الأخرى، أو في عزف مُتعب لقيثارة. وقد مرت سنوات وأنا أحاول أن أتحرر منه وقد انتقلت من أساطير الضاحية إلى اللعب مع الزمن ومع اللانهاية. والآن أصبحت هذه الألعاب في ملك بورخيس «وعلي أن أتخيل شيئاً آخر. وبهذه الكيفية فإن حياتي عبارة عن هروب أضيع فيه كل شيء. وحيث كل شيء يؤول إلى النسيان أو إلى الآخر، لا أعرف أياً من الاثنين هو كاتب هذه الصفحة»[1].

وربما كانت رغبة بورخيس هي طمس هويته، وأشكاله دائماً مقنعة، كما لو كانت في قدرة حياة سابقة، يشكل هو نصفها الثاني. وهو الآن نفس الشخص الذي ينبعث من جديد. وهذا النوع من الثنائية والقناع يحيل على تجربة عماه الذي كان بسيطاً عند ولادته، ثم أصبح تاماً بعد ذلك. وإن لم يكن قد أراده بكيفية أو بأخرى، فإنه على الأقل تقبله كما يمكن أن يكون، وقد أدرك الميزة الأدبية التي يمكن أن يجنيها من هذا التوافق مع العمى. فهل حلُم بتجليه الشخصي بين كبار الكتاب العُمي للبشرية؟ ألم يدافع هُوميروس عنهم جميعاً؟ ألم يقل إن لا بد من أن تقع أحداث جسام حتى يتغنى الشاعر؟ فالأحداث تأتي وتنصرف ويظل الشاعر. فالشاعر قد يكون ذلك الوسيط بين الحياة والآخرة. وحقيقته هي أن يجعل من عمله أداة مسلّمة للزمان الآتي. وكيف ما كان الحال فقد كان بورخيس واعياً تماماً بهذا الرهان بقوله: «اتخذت قراراً. لقد قلت لنفسي: بما أنني ضيّعت عالم المظاهر المحبوب، فإن علي أن أبتكر شيئاً آخر، علي أن أبتكر المستقبل، ما يعقب العالم الذي ضيعته في الواقع»[2].

---

(١) المؤلف ونصوص أخرى، غاليمار (الخيال)، ١٩٨٢، الصفحتان ١٠٤ و١٠٥

(٢) محاضرات: ص١٣٤.

أقل ما يمكن أن نقول هو أن بورخيس ابتكر نوعاً أدبياً ليس له اسم بالرغم من كونه يسترشد بمعظم الأنواع المعروفة، نوعاً ثابتاً يتنازعه الفكر (الفكر العابر، فكر الحنين والسخرية في آن واحد) مع السرد، وهو نوع من مختبر روائي ومن موسوعة جزلة تربطها مجموعة من الاستشهادات الملائمة. فلنسم هذا النوع الأدبي بـ«النوع البورخيسي»، غير أن النوع يحمل عنده دلالة خاصة، بمعنى واسعاً يتخذ حيناً شكلاً ينضم إلى المادة التي نستخرجه منها. فبعض الصور مثل صور الحلم أو الكابوس التي لاحظها جوزيف أديسون في محاولة لسبيكتوتور (سبتمبر ١٩٧٢) عن النفس البشرية عندما تتخلص من الجسد تصبح هي المسرح والممثلين والجمهور في نفس الوقت.

إن قراءة أدبية لاستعارة أديسون يمكن أن تؤدي بنا إلى طرح مفادُه أن الأحلام تشكل أقدم وأعقد الأنواع الأدبية. هذا الطرح الغريب الذي نؤديه عن طواعية. ويضيف قائلاً: «لقد طغى فن الليل شيئاً فشيئاً على فن النهار»[(١)].

ويكمن سر كل نوع أدبي في تلك الوحدة بين الشكل والمضمون والمادة والخيال الذي يلهمها. وهذه فكرة خصبة جداً.

كل كتاب مفضل لبورخيس، يميل إلى الليل، فلم يعرف أحد غيره كيف يحتفل أحسن منه بالظل، إلى حد أن نصوصه يحركها توزيع متدرج للضوء والعتمة. فهو يحكي عن وجود رجال الليل الذين يرون قصصاً Confabulatores nocturni، وقد يكونون المؤلفين المجهولين لألف ليلة وليلة.

لكل شرقُه كما يقال، وشرق بورخيس خَرَج جُزئياً من ألف ليلة وليلة، التي هي مختبر للأدب بقدر ما هي سحر للحكاية: «إننا نفكر في تلك الكريات الصينية التي تختزن كريات أخرى، أو في الدمى الروسية»[(٢)].

---

(١) كتاب المقدمة: ص٢٥٦.

(٢) محاضرات: ص٦٦.

إنها لعبة المرأة التي تعطي انطباعاً باللانهاية: «إن نحنُ توقفنا عند الليلة ٩٩٩، فسنشعر بأن ثمة ليلة تنقصنا. غير أننا نحس على هذا النحو بأننا زدنا ليلة إضافية»[١]. وهكذا تمتزج الحكاية بالزمن نفسه.

ومن الناحية التاريخية شكل صدور ترجمة فالون سنة ١٧٠٤، بالنسبة لمؤلفنا، حدثاً حاسماً بالنسبة للآداب الأوروبية، حدثاً يهيئ الأذهان للرومانسية التي تشكل الشرق لديها أحد مصادر الافتتان. ويؤكد لنا بورخيس «أن كلمة الشرق كلمة تبعث على الحلم وبفضل استعارته الكونية «هو المكان الذي تشرق منه الشمس» وبفضل تحليله الصواتي: في كلمة «الشرق» نستشف كلمة «الذهب» لأن المدينة، عند طلوع الشمس، تصبح ذهبية. وهنا سأذكر من جديد بيت شعر دونتي Dolces color d'oriental laffirs وبالفعل تتضمن كلمة «شرقي» معنيين: الياقوت الأزرق الشرقي، الذي يأتي من الشرق، وهو أيضاً ذهب الصباح. ذهب ذلك الصباح الأول أو ذلك المطهّر»[٢].

(فما الشرق؟) ولأول وهلة نفكر في الإسلام. إلا أنه يؤكد أنه يعني معنى ثانياً، معنى الشرق الخيالي الذي دفع الغرب إلى الحلم. «على أي أساس يقوم؟ يقوم قبل كل شيء على فكرة عالم مكون من متناقضات، حيث يكون الناس بالغي الشقاء أو السعادة. أغنياء جداً أو فقراء جداً. عالم ملوك لا يحتاجون إلى شرح ما يفعلون. ملوك غير مسؤولين، كما لو كانوا آلهة. وهناك فكرة الكنوز الدينية التي يمكن أن يكتشفها أي أحد. وفكرة مهمة جداً هي فكرة السحر»[٣]. ولأوضح لكم بكل جلاء كيف أن بورخيس أدمج الشرق الإسلامي والعربي في موسوعته المحملة بالخيال، يجب علي أن أستشهد لكم بنصين يعود أحدهما إلى الخمسينات والآخر إلى سنة ١٩٨٣.

---

(١) كذلك: ص٦٣.
(٢) كذلك: ص٦٠.
(٣) كذلك: ص٦٤.

في النص الأول ينتقد مفهوم «الأدب الوطني»، ويوضح أن من الضرورة أن تكون فكرة أدب يتميز بخصوصيات البلد الذي ينتجه هي فكرة جديدة نسبياً. كما أن الفكرة القائلة بضرورة أن يبحث الكتَّابُ عن مواضيع خاصة بأوطانهم هي فكرة جديدة واعتباطية أيضاً.

«وقبل المضي بعيداً، أعتقد بأن راسين لم يكن حتى ليفهم من قد ينزع عنه صفة شاعر فرنسي لمجرد كونه اشتغل بمواضيع يونانية ولاتينية.

وكان شكسبير سيفاجأ كثيراً لو حاولنا أن نحصره في المواضيع الإنكليزية ولو قلنا له، باعتباره إنكليزياً، إن ليس له الحق في أن يكتب هامليت ذات الموضوع السكندنافي، وماكبيث ذات الموضوع السكوتلندي. فالمعتقد الأرجنتيني، ذو الطابع المحلي، معتقد أوروبي جديد يتعين على الوطنيين نبذُه، باعتباره أجنبياً. لقد وقفت منذ أيام على تأكيد غريب مفادُهُ أن المميزات الخاصة يمكن أن تتخلى عن الطابع المحلي وتتخلى عنه بكيفية عامة. لقد وقفت على هذا التأكيد في «تاريخ انحطاط وسقوط الامبراطورية الرومانية» لجبون.

إذ يلاحظ جبون أنه لا توجد جِمالٌ في أقدس كتاب عربي، أي في القرآن.

أعتقد بأننا، نحن الأرجنتينيين، يمكن أن نشبه محمداً، يمكن أن نكون أرجنتينيين دون أن يكثر عندنا الطابع المحلي»[(١)].

ويعود النص الثاني إلى مؤتمر يجيب فيه على سؤال طرح عليه حول ما إذا كان يعرف العبرية أو العربية، فيقول: «لا، أنا متأسف وأنا أقول لكم: لا. كان ذلك واوجبي المقدس، فأنا أنحدر من أصل يهودي وعربي أيضاً، بطبيعة الحال، لأنني إسباني. لكنني لم أفعل ذلك. فأنا أعرف بعض الكلمات والكلمات العربية المتداولة، التي هي جزء من اللغة الإسبانية، لكنها لا تعتبر كلمات مختلفة»[(٢)].

---

(١) الكاتب الأرجنتيني والتقليد «ديوسيون» غاليمار ١٩٦٦، الصفحتان ١٣٩ و١٨٣.

(٢) حوارات حول الشعر والأدب غاليمار ١٩٣٨، ص١٠٥.

ليس بورخيس مؤلف «كتاب الشرق السحري». إنه عنوان كتاب خيالي. ويمكن أن يؤلفه في ذكراه، مع بعض نصوصه الخاصة المتعلقة بالشرق كليلة إضافية، ليلة تغير فيها شهرزاد جنسها وعصرها، وتتخذ شكل راوٍ أعمى. وسيتضمن هذا المؤلف عدة نصوص موزعة في أعمال بورخيس «الكواء المُقنَّع» حكيم مروٍ، النبي الإيراني المزيف في القرن السابع، الذي ألهمني فكرة مسرحيتي «النبي المحجب» و«مرآة الخبز» التي يمكن السحر فيها الراوي من معاينة موته الذاتي «وضعف محمد»، «ما دام المسلمون متعودين على تقديس محمد فإن الله قد بعث لهم ملكاً يدعي النبوة». إن بحث «ابن رشد» نوع تحريفي، حيث نرى الفيلسوف الكبير يترجم الكلمات اليونانية مثل تراجيديا (المأساة) بالمدح والكوميديا (الملهاة) بالهجاء.

أبو الحسن البخاري المتوفى في متاهة، والملكان والمتاهتان والعديد من الحكايات أو الأشعار البسيطة كأريوسط والعرب، والعديد من المقالات الواجب استخراجها من كتاب **الكائنات الخيالية**: «طيرُ الرّخ، وتعظيم العقاب، أو النسر التي وجدها السندباد في جزيرة عجيبة جداً، والبهمون، سمكة في ماء سطحي. سمكة عجيبة وثور، وفوق هذا الثور جبل من الياقوت الأحمر، وفوق الجبل ملك، وفوق الملك ست نيران، وفوق النيران الأرض، وفوق الأرض سبع سماوات» والبُراق المعروف في الثقافة الإسلامية، إنه فرس البحر الذي لا يطأ الأرض إلا في الليالي غير المقمرة حينما يحمل النسيم رائحة الفراشات والنسانيس التي هي نصف الإنسان، والسيمورغ الطائر الروحاني في الأسطورة الفارسية، الذي يعيش ١٧٠٠ سنة بحسب القزويني. وعندما يكبر الابن يوقد الأب محطبة ويحترق. ثم الجانُ الذين يشكلون أرواحنا المألوفة منذ طفولتنا.

وحول هذه الكائنات الأسطورية يكتب بورخيس: «يروي ديكارت أن بإمكان القردة أن تتكلم لو شاءت، إلا أنها قررت الالتزام بالضمت كي لا نجبرها على

العمل». إلا أننا، في الأسطورة الهندوسية، نجد قرد هانومان نحوياً متضلعاً. فمن نصدق؟ أضع عليكم هذا السؤال. أما عن قرد الفيلسوف، فيصفه لنا المفكر نيتشه بسخرية فائقة: «ربما كانت البشرية لا تشكل سوى مرحلة من تطور جنس معين من الحيوانات التي تعيش فترة محدودة، بحيث إن الإنسان قد أتى من القرد وعليه أن يصير قرداً. غير أنه لا يوجد أحد ليهتم بهذا الحل العجيب للملهاة».

عن الهُوية التشكيلية

هناك اتفاق على القول إن المغرب مخصوص بهوية تشكيلية. في هذا القول أمر ثابت، لا جدال فيه. وما يُذكر أقل، هو أن فن الرسم، ككل فن عبارة عن حكاية ذاكرة، أي أنه استحضار الذاكرة لماضيها.

لقد نبهنا، في مكان آخر، على أن الرسم العربي الراهن، «مسبوق بحضارة قديمة للدليل لا انقطاع لها». فالمعرفة العربية، في مرحلتها الكلاسيكية، (إبان القرنين التاسع والعاشر الميلاديين) كانت مقسمة بين فنون الكتاب (تخطيطاً وتزويقاً) والتزيين المعماري وزخرفة المنتوجات اليدوية. ونشير إلى أن المرحلة الكلاسيكية، لا تقتصر على الفن الأرستقراطي بمفرده، بل هناك كلاسيكية الفنون الشعبية، بقدامتها البعيدة، وحيويتها التي لا تزال راسخة في صميم الرسم الطليعي العربي. فكل نظرة تنبني بمظهر اجتماعي ـ ثقافي، وبقانون الرؤية، وبقانون عدم الرؤية، على الخصوص. والذاكرة، إلى حد ما، هي أثرها الشفاف[1].

نحن نعلم أن المعمار، والخط والشعر، هي كنوز الفن العربي في مرحلته الكلاسيكية. وقد كان المعمار، وكذلك الخط، مندمجين في التقليد المغربي. ويكفي أن نلقي نظرة فاحصة على مدارس فاس ومراكش، أو مدارس سَلا،

---

(١) أنظر مقالنا "Croisement de Regards"، فهراس معهد العالم العربي: الفن العربي المعاصر، باريس، ١٩٨٩.

حتى نتبين إلى أي حد تمثل هذه الأمكنة نفسها ذاكرة بصرية تنسجم فيها الأشكال والأحجام بمختلف المواد، مما يعطي للمجموع توازناً له أسسه الأرضية، وينفتح، في الوقت ذاته، على النور السماوي. ويكفي أيضاً أن ننظر بإعجاب إلى تخطيط القندوسي (في القرن العاشر)، أو إلى نسخةٍ من «دليل الخيرات» بخط يده، وهي محفوظة في قسم الوثائق والمخطوطات، بالخزانة العامة في الرباط، حتى نتبين أن هناك فناً مغربياً للخط، له أسلوبه المتميز، وأصالته في التلوين وتوزيع المضيء والمعتم. ويمكننا أن نرى بإعجاب، في الخطوط ذاتها، إلى البهاء الذي يحتفل به التزويق.

إن هذين الكنزين، المصاحبين للذاكرة، فضاء الكتاب وفضاء المعمار، عنصران أساسيان وليسا الوحيدين من عناصر موروثنا الثقافي. فهناك كنوز أخرى تنحدر من تقليدنا البربري القديم وهي:

ـ فنون الزخرفة: (صناعة الزرابي وتقنيات صناعة الجلد والمعادن)؛

ـ فنون المعمار التزييني والتزاويق المرافقة لها على الحيطان والسقوف؛

ـ فنون اللباس (من حلي وأثواب)... إلى أن نبلغ الوشم، أكان من الصنف الموقت، كالحركوص، أم من الصنف الدائم المثبت على الجسد بواسطة رأس الإبرة، إلى الحد الذي يصبح معه الجسد نفسه، هذا الفضاء المؤهل للمتعة والامتلاك، لوحةً حية ونحتاً حياً.

جميع هذه الفنون تشكل هوية المغرب البصرية، ما دمنا لا نفرق بين «الفنون» و«الصناعات اليدوية» أو بين «الفنون العظيمة» و«الفنون البسيطة»، وبالتالي ما دمنا نفترض أن كل ثقافة مخصوصة بهوية تشكيلية هي ثقافة تميز شعباً، تميز ذاكراته، ورسوخه في الزمان والمكان. ومن أجل توضيح ذلك نعطي، باختصار نموذجاً مأخوذاً من مجال آخر للفن. فنحن لا يمكننا، مثلاً أن نطلب من راقصة الباليه أن ترقص على أطراف أصابع القدمين، فيما هو فنها يعتمد التعبير

بحركات اليدين والأصابع وبالعينين. فالجسد مؤطر، من خلال اتباعه لقواعد الرقص، بحركة أخرى غير حركة الرقص الكلاسيكي.

أرمي من هذا القول ـ حتى نعود إلى ما نحن بصدده ـ إلى أن كل حضارة أو ثقافة تستكشف الإمكانيات التي تمدها بها تقاليدها.

إن الثقافة المغربية تتوفر على مهارتها الخاصة، كما تتوفر على تقنياتها. فهي تستعمل عدداً هائلاً من المواد (في النسيج وصناعة الزرابي والفخار والجلود والحلي وكل المواد التقليدية للمعمار). وفريد بلكاهية يستعيد في مجال الرسم، بعض عناصر هذه المهارة، عبر إدماجه لها في عمله. وبهذا الصدد استطاع علي أمهان، وهو أنتروبولوجي موهوب وخبير بالموروث، أن يكتب عن أعمال بلكاهية: «إن إنجازاته ترتكز، بشكل خاص على استعمال ملونات تقليدية، ذات الأصل المعدني، أو النباتي كالحناء، التي ترمز إلى الوقاية والجمال في المجتمع المغربي التقليدي. ونشير أيضاً إلى أن الحناء مرتبطة بأهم أحداث الحياة الاجتماعية للفرد، من ولادة وختان وزواج وأعياد، التي هي مناسبة يعيش ويستحضر فيها التقاليد العائلية كما عاشها أسلافه. فهذه اللوينات مستعملة على الجلد المعالج بالطريقة ذاتها التي يعالج بها جلد الطبول، مما يلمح ثانية إلى الأعياد والطقوس. فباستعمال هذا الحامل التقليدي، يحقق الفنان ذاته مرة أخرى، لأن الجلد الذي تعلم بلكاهية إيقاع نقره بمهارة نادرة، فرض عليه متطلباته، أي خضابه ونسيجه»[1].

هناك استمرارية بين هذا الموروث والفن المعاصر. لأن هذه الاستمرارية تضمن، مباشرة، لشخصية الفنان المغربي قوةً هو بحاجة إليها حتى يتجاوز اضطرابات الهوية الناجمة عن الاستعمار. وأي استعمال كهذا للمنتجات المغربية، لا يؤدي فقط إلى توسيع لائحة المواد التي يشتغل بها الفنان، ولكنه

---

(١) ١٩ رساماً مغربياً، CNAC, Grenoble

يسمح له بالتعامل أيضاً مع «القماش» كحامل «للوحة» بخلفية تقنية عتيقة. ومن جهة أخرى، اكتشف الفن المعاصر استعمال الحاملات القديمة.

وتكمن ميزة ثانية في النزعة الخطية، أي قانون «الخطوط» التي تنتقل بين الزرابي والخزف والزليج والوشم... وهذه الخطوط عبارة عن وحدات وأشكال هندسية، ذات دلالة غالباً ما تكون رمزية وسحرية، وهي تعبر، ببساطتها، عن أحد تواردات الفن. فما نراه مثلاً، في زريبة جميلة من الأطلس، هو إيقاع الخطوط والألوان. وليس صدفة أن يجد في تونس فنان مثل بول كلي، وهو المتمتع بحساسية تجاه حضارات الدليل، ضوءاً آخر يتوحد بفضائية الأدلة والأشكال في الهندسة المعمارية (للبيوت والأضرحة والأزقة) والزليج والخط، والزرابي. إنها فنون عديدة ظلت لفترة طويلة متخفيّة عن نظرة الغرب وفنانيه. ولهذا فإن هؤلاء الفنانين كانوا يسافرون (وتلك كانت موضة على كل حال) حتى يقابلوا فنهم بتقاليد فنية أخرى. ولقد نشأ الفن الاستشراقي بفضل هذه الرغبة، وبفضل هذه المواجهة. وقوة هذا الرسم ستكون نموذجية في المغرب. فبين دولاكروا وماتيس، جزءٌ من الحداثة مراهنٌ عليه. وتصريحات الأول والثاني واضحة لا لبس فيها.

فلننصت لما أسر به ماتيس إلى ج. ديل قائلاً: «ساعدتني أسفاري إلى المغرب على إنجاز النقلة الضرورية، ومكنتني من العثور مجدداً على الاتصال المباشر مع الطبيعة...». إن الطبيعة تعني اللون وأشكاله الخارجية، كزريبة زهرية أمكنها أن تتحول إلى فردوس أرضي. ويجعلنا ماتيس نفهم، من جهة أخرى، كيف أنه كان يرغب في التخلص من الأبعاد الثلاثة، ومن توزيع معين للمضيء والمعتم، ومن الإطار، وأدرك أنه كان يرحل من خلال الفن الإسلامي (منمنمات، تزايق، وفناً معمارياً) نحو الكشف عن اللون كعنصر تكتفي به اللوحة. إنه توازن بين الشكل واللون، وفيه يتم استبدال وهم المنظور والعمل بالجمال المتوحد لقوس قزح. لقد توجه ماتيس وكلي وكاندينسكي وآخرون،

نحو استكشاف هذا الانبهار أمام النور الشرقي الذي أعادت يد الفنان على خلقه من جديد.

سنعود إلى الحوار الذي أقامه جيل ما بعد الاستقلال مع الحداثة، ولنتوقف لحظة عند الفترة السابقة، إنها فترة موسومة بالنزعة الأكاديمة (من الجانب الفرنسي) وبالفن المسمى فطرياً (من الجانب المغربي). وعلى رغم أن الاتجاه الأول غالباً ما ينطبع بالغرائبية، فإنه لا يفتقد سحره في تشخيص المشاهد والمناظر أو جواري الحريم. فاللوحات الأخيرة لماجوريل، الذي يمثل هذا التيار أحسن تمثيل، تشهد على تطور حقيقي يتجه نحو استقلال اللون، ونحو الاهتمام بما كان يراه يومياً في ضوء مراكش.

وإلى جانب هذه النزعة الأكاديمية هناك الفن الفطري الذي يلازمها كظل. قد يقال إن لهذين الاتجاهين مصدراً واحداً للإلهام. إن الفن الفطري الذي تعود بداياته، في المغرب، إلى عبدالسلام بن العربي الفاسي وإلى الجيلالي بن شلاّن، لا يزال حياً. إنه يمتلك نوعاً من القوة السحرية. وقد كتبنا (السجلماسي والعلوي وأنا) بخصوصه، أن هناك لُبساً كبيراً يحيط بالرسم المُسمى فطرياً. بمعنى أن الفنان الفطري هو فنان غير محترف. هذا شيء مؤكد، ولكن هناك درجات عديدة من التعلم تؤهل لحرفة الفنان. فمن الممكن أن يكون الفنان فطرياً محترفاً، مع التشبث، على الدوام، بمستوى العفوية، في الحدود التي يتعلم فيها هذا الفنان كيف يعطي شكلاً وتركيباً لمصوراته. ذلك الفطري عادة ما يكون مصوِّراً أكثر مما هو رسام. إنه مصور يستحوذ عليه الحنين، ويحس بفتنة الماضي كما لو أن بين الرسم وإعادته غموضاً أساسياً دفيناً في الصور الأولى للافتتان.

يبدو الرسم الفطري وكأنه، بالفعل، يولد ثانية من إرهاصات الفن والخرافة والتخيل البصري. في هذا الحنين، الذي هو في الوقت ذاته ثابت ومليء بالفتوة والطراوة، نجد ذكرى فردوسٍ مفقود، وخطوة ذاكرة اللعب التي تمدد متعة الرسم.

وقد لا يكون من المجدي إخضاع الفنانين الفطريين لهذين السؤالين: هل تعرّفوا حقاً على الرسم وتقاليده العريقة؟ وهل احتكوا بها لمدة من الزمن؟ قد لا يفيد، كما سبق وقلنا، طرح السؤال عليهم بهذه الطريقة، لأنهم تحت سلطان الانبهار. ونحن، مثلهم، قابلون لنكون عرضة للسحر والافتتان، منخطفين أو مرتبكين بسحر العالم ومظاهره. فنحن، مثلهم، نبحث عن ماضٍ نبتغي العثور عليه مرة أخرى[1].

ولكن هذا الماضي، الذي نبتغي العثور عليه مرة أخرى، هو ذاته ذاكرة في حالة صيرورة، أي في حوار مفتوح مع الفن المعاصر. لقد دشن أحمد الشرقاوي، الذي توفي في مقتبل العمر عن ٣٣ سنة، هذا الحوار، في آن، مع كل من الحداثة الغربية وحضارته الشخصية للدليل. إن الشرقاوي، بطبيعة الحال، لم يكن الوحيد الذي قام بهذا العمل، ولكن عمله ذاك كان نموذجياً، على رغم أنه لم يكتمل. لقد كان نموذجياً من حيث الشكل واللون والبحث عن توازن مشع، وحين ننظر عن قرب إلى كل عمل من أعماله، فإننا غالباً ما نجد بناءه ينطلق من وحدة خطية، ومن شكل هندسي بسيط وخالص، يقيم، منذ النظرية الأولى، هيكل البناء. كان الشرقاوي يرسم هذه اللوحات الخطية في كراس مذكرات. ثم شيئاً فشيئاً كان يبلور تناسق الألوان، كما لو أنه كان يركّب زجاجيات على الرسم. وفي هذا يكمن مصدر هذه الدرجة من الشفافية والتموّج.

تنتقل هذه المجموعة من الأدلة والوحدات الخطية من لوحة إلى أخرى، وتشكل شبكة للرؤية، مما يؤدي إلى التعرف بسرعة على لوحة الشرقاوي. إن لوحاته تمتلك نسيجاً حاراً وصافياً. وحين تعلم أن بحثه، الذي أجراه على مختلف الفنون التقليدية المغربية، أفضى به إلى التمكن من أصول هذا الفن، والنظر ثانية إلى التراث القديم. إنه الخزف، والوشم والزرابي. هذه التقاليد

---

(١) الفن المعاصر بالمغرب، ACR, Sochpress, 1989.

البصرية كانت مسجلة في ذاكرته. أشاء ذلك أم أبى، وهكذا فإن عمله أشار إلى طريق علينا متابعة استكشافه.

أما الجيلالي الغرباوي فقد دفع بتجربته نحو طريق آخر. إنه فن الحركة التلقائية الذي يبلغ الدوار، وفن الصراع مع المادة. ويبدو أن هذا العمل يصدر عن الغريزة، وأنه رسمٌ ينطلق من الاستيهامات، والهواجس، ومن ألم الجسد. ولكن الغرباوي ينتزع من هذا الألم حركاتٍ وأشكالاً وإيقاعاً وكثافةً لا سبيل إلى إنكارها.

يتجاوب توتر الغرباوي مع طمأنينة الشرقاوي. ولكن من ذا الذي كان يتصور أن الهوية التشكيلية لبلد ما تصنع ذاتها في غير ألم ولا قلق؟ ومن ذا الذي يمكنه أن يعتقد مرة أن الرسم ما هو إلا طيش ولا مبالاة؟ حقاً، إن الفنان وحيد أمام عمله. ولكن عمله محدد أيضاً بالنسيج الاجتماعي والتاريخي الذي هو المعلمة الأساسية لهويته في المكان والزمان. فلنتناول عنصرين تاريخيين في تكون الفنانين التشكليين بالمغرب.

نعلم أن مدرسة الفنون الجميلة بتطوان أعطت، بعد الحرب العالمية الثانية، التكوين الأول لكل من السرغيني، والفخّار، والقصري، ومغارة، وشبعة، والمليحي، وأطاع الله، والسفاج، والسبتي، وبن يسف والعمراني[1]. ونعلم أيضاً أن مدرسة الفنون الجميلة بالدار البيضاء ستعطي، في ما بعد أثناء الستينات والسبعينات، توجهاً حقيقياً للرسم المغربي. لقد ضمت هذه المدرسة رسامين من الشمال كشبعة والمليحي، ولكنها أيضاً ضمت آخرين كبلكاهية، الذي كان مديراً لهذه المدرسة من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٤.

لقد مارست هاتان المؤسستان، تبعاً للظروف التاريخية، تأثيراً مختلفاً على الفنانين الشباب، انشغلت الأولى، القريبة من إسبانيا وفنونها على الخصوص

---

(١) أنظر دراسات طوني ماريني التي جمعت في كتاب صدر عن دار النشر الكلام، الرباط ١٩٩٠؛ وكتاب خليل المرابط الفن التشكيلي والهوية (التجربة المغربية)، L'Harmattan, Paris ١٩٨٧

بالتكوين، فيما الثانية، كانت أكثر طموحاً، ومن ثم فهي استهدفت تكوين هوية تشكيلية، تتلاءم في الوقت ذاته مع الثقافة الوطنية والفن العالمي، منشئة، بذلك، جسراً بين حضارة الدليل وحضارة الصورة.

في المؤسسة الأولى يتميز مغارة بموهبة تكاد تكون متطورة؛ تتأرجح بين الواقعية الأكاديمية والتعبير الشكلي الغنائي. ويرتبط بن يسف، من جهته، بواقعية استيهامية، وبصور أسطورية، كصورة الحمامة، هذا الملاك الراعي الذي يبدو وكأنه يقوم بخطوات واسعة على مختلف اتجاهات أرضية اللوحة.

لقد تعرضنا من قبل، بخصوص مدرسة الدار البيضاء، لبلكاهية الذي لا ينفصل مساره الفني عن استكشاف مستديم للأشكال والتقنيات والمواد المتباينة، أخرها النحاس والجلد. أما شبعة المليحي، اللذان كانا متقاربين في انطلاقتهما، فقد انشغلا بالنزعة البنائية الهندسية. ولكن المليحي اتجه نحو ممارسة الرسم التزييني، ونحو نوع من التصميم التشكيلي، في حين أن شبعة استمر على طريق رسم هندسي وذي طابع شكلي.

ولنذكر ميلود الأبيض، المنتمي إلى الجيل نفسه. إن عمله منفرد، ويتحول بحسب اتجاهات متعددة، من اتجاه الدليل إلى اتجاه الرسم اللاشكلي إلى الاتجاه الهندسي.

وابتداء من السبعينات ينطلق جيل جديد من الفنانين، كالأخضر بو جمعة بمنحوتاته وأشيائه السحرية؛ عزيز أبو علي، النقاش والرسام الجيد بـ«تشخيصه الجديد»؛ القاسمي، المجدد المرموق؛ حفيظ، برسمه الغنائي؛ محمد بناني، الذي يستكشف هو الآخر، خصائص مواد عديدة، ربيع، الفنان صاحب العمل المتميز بالرصانة والدقة؛ عبدالرحمان الملياني، رسام ونقاش ونحات أشياء؛ لوحات بلامين وحداثة اللون؛ الحياني وتجريده الغنائي الهادئ؛ مصطفى البوجمعاوي، مؤلف الشفافية؛ الميلودي وتكوكب الأدلة والخطيات؛ صلادي وعوالمه المسحورة؛ دليلة العلوي وتركيباتها القوية والناعمة... وكثير من

الفنانين الآخرين، باتجاهاتهم وأساليبهم. فالتنوع، وحس البحث، والجموح، والجرأة، هي المميزات التي تمنح هذا الرسم مواقع القوة.

من بين هؤلاء الفنانين من اكتسب بالتدريج شهرة، بل اكتسب نوعاً من الشهرة العالمية، التي دشنها أحمد الشرقاوي، الفنان الذي لا يمكن التغافل عن اسمه. فشهرته لم تفتأ تتسع منذ وفاته، وهو شيء يستحقه. أما بلكاهية فيتابع طريقه على مستوى وطني وعالمي، ويأتي فيلم راول رويز ليبرز لنا الطاقة البصرية الكامنة في أعماله. كما أن الأخضر بو جمعة (الذي توفي عن عمر مبكر) تم اختياره في إطار المعرض العالمي الذي نظمه مركز بومبيدو تحت عنوان «سحرة الأرض» سنة ١٩٨٩. ويوجد القاسمي وبلامين على طريق العالمية، على رغم انغلاق السوق العالمية للفن في وجه فناني العالم الثالث. وهناك آخرون يلتحقون بهما في سباق الحداثة.

من المؤكد أن الرسم المغربي، المخصوص بهوية تشكيلية، سيستطيع لهذا السبب ذاته، أن يصبح عالمياً.

ترجمة: محمد بنيس

الثقافة هي ما يخلّد البلد والشعب

حوار يرجع إلى سنة ١٩٨٦ ويهم وضعية الثقافة بالمغرب

ـ منذ عشرين سنة، لاحظنا بعض النشاط في الأدب والرسم والبحث والتكوين، وكانت مكانة المثقفين محفوظة بسبب أولائك الأساتذة القلة الذين كانوا يلعبون دوراً بيداغوجياً واجتماعياً ونقابياً وسياسياً، وكان لهم في ذات الوقت نشاط ثقافي.

في سنة ١٩٦٦ أنشأنا في إطار الجامعة، مع المرحوم عزيز بلال وعبدالواحد الراضي وأمجد الناصري وعبد القادر القادري النقابة الوطنية للتعليم العالي التي تعرف الآن تطوراً كمياً مخالفاً تماماً، وتتابع تطور الجامعة نفسها. وقد حاولنا مع العديد من الزملاء أن نصل بين الجامعة والمجتمع، عن طريق المؤسسات والنقابات والأحزاب والجمعيات الثقافية.

كان المثقفون هم الأساتذة. أما الفئات المهنية الأخرى، من أطباء ومحامين ومهندسين فلم يكونوا، بالإجمال، يعتبرون أنفسهم مثقفين إلا في بعض الحالات النادرة، وكان دورهم ينحو منحى آخر. ويمكن القول مثلا إن المهندسين كوّنوا نخبة داخل الدولة، لاكتساب السلطة التدبيرية في المجتمع، حيث كان ذلك يشكل إلى حد ما عملاً يتطابق مع سلطة الدولة.

أما الأطباء فقد كانت لهم مشاكلهم. وقد كانت وظيفة المثقف تنسجم مع المفهوم السارتري أو الماركسي، مفهوم اليسار في جميع الأحوال، من بين الأشخاص المكونين في المدرسة الفرنسية.

ـ كانت الأمور تغلي في تلك الفترة.

تلك مبالغة ، علينا أن نحلل لا أن نضع الأساطير للماضي ولو كان قريباً. لنقل إنه كانت هناك بوادر نشاط ثقافي جديد. إذا كنا نريد تحليل تلك الفترة، وتقديم اقتراحات تمكن من التعرف على السير الذي جعلها تندرج كعنصر في مجتمع تلك الحقبة، فمن الواجب أن نتذكر أن كلمة مثقف تحيل على خطاب متداول، ويتعلق بثنائية الحداثة والتقليد، الشرق والغرب. إنه خطاب متجاوز، كما ذكرت بذلك في كتابي «المغرب العربي المتعدد»، بيد أن ثمة عدم دقة في ذهن المثقفين بالنسبة لما يعرف بالقانون الديني والسياسي والاجتماعي، عدم دقة من حيث إن المثقف يحظى مبدئياً، بنوع من السلطة، سلطة التفكير والبحث. وإذا لم يكن المثقف واضحاً مع نفسه بخصوص سلطته الممكنة، علاقته الشخصية مع ذاته، فلن يكون واضحاً مع القانون السياسي والديني والاجتماعي. ويمكن أن نضرب العديد من الأمثلة على هذه الظاهرة المتناقضة.

يمكن أن يعتبر القانون مجموعة من المقاييس والأحكام والأخلاق الاجتماعية والسياسية، وأحسن وسيلة ليحلل المثقف علاقته بالقانون هي أن يحلل ذاته باعتبارها جزءاً من المجتمع. وكمثال على ذلك نتحدث عن الأزمة ونريد تحليلها. غير أننا نلاحظ أزمة التحليل متلاحقة مع تحليل الأزمة. فماذا يريد المثقف؟ ماذا يفعل من أجل تطوره المهني؟ ومن أجل التحول الثقافي لمجتمعه؟ إلى أي حد ساهم في تقدم تحليل مجتمع كمجتمعنا؟ أهم القضايا التي يمكن أن نطرحها حول المجتمع هي بطبيعة الحال تركيبته وتراتبه والنماذج الحضارية التي تنظمه، إلا أنه لا يوجد هناك شيء مهم عن الطبقات الاجتماعية والدولة، ولا عن تحول المجتمع المغربي وفق النظام العالمي والثقافي والاقتصادي والاستراتيجي. ومع ذلك لا يتعلق الأمر بأن نكون متفائلين أو متشائمين، ذلك أن ضغط الأشياء فرض علينا دائماً بعض النظام والاضطراب. لكن ما الأشياء التي تناولها المثقفون؟ وما الأشياء التي لم يتطرقوا إليها؟ لقد تم

إحداث الجامعة وهو شيءٌ مهم (وما أصبحت عليه شيءٌ آخر)، وتكوين عدد من الباحثين. وعلى المستوى الفني والأدبي هناك إسهام للأدب المغربي في الأدب العربي والفرنسي، بالرغم من وجود أعمال شبه أدبية. لكن ما لم يتطرق إليه المثقفون هو العلاقة بين المجتمع والسياسة والدين، وهذا شيءٌ أساسي.

في ما يخص الثقافة الشعبية، التي أخذت باهتمامي دائماً، فإن تخليدها واقع، لكنها تحولت بسبب وسائل الإعلام وتلاءمت مع طلب الدولة.

ـ هناك تسخير واحتواء إذاً؟

أعتقد بأن اللامفكر فيه هو الذي يسخر كل شيء. القوى اللامعقولة. فالصورة التي يمكن أن نقدمها مثلاً في فيلم أو على شاشة التلفزة، تنقلت في مكان ما من الترقب النرجسي الذي نريد أن نعطيه عن أنفسنا. إن ما يمكن أن يشكل صورة لوسائل الإعلام هو أن يتكفل المثقفون، الذين كثيراً ما اشتغلوا اعتماداً على اللغة الجامعية، بأنفسهم في هذا التحول. وكذلك الشأن بالنسبة للرسامين والفنانين والسينمائيين بطبيعة الحال. فلنقل إن هناك مكاناً شاغراً في فنون الصورة يتعين على المثقفين والفنانين ملْؤُهُ في أقرب وقت ممكن، وذلك تطور لا مناص منه للثقافة الحديثة. لكن انطلاقاً من الاقتراحات الإبداعية التي سيتم تقديمها، لا فقط من قبل الوطنيين، بل من قبل الفكر العالمي والدولي كذلك، إنه عهد رد الفعل ضد الاستعمار.

نحن إذاً في وضعية عالمية يمر فيها الرهان الثقافي عبر الانتاج العلمي وعبر وسائل الإعلام، وتحسم في كيفية تعزيز متخيل المغاربة، وأنا مقتنع بهذا تماماً لأنني أشتغل على المتخيل.

لكن هناك رد فعل في العالم المتقدم. هناك فكرة تتبلور ضد العالم الثالث الذي يتقدم، وهذه الفكرة ترمي إلى نعت كل انطواء على النفس، والاعتماد على موارده الخاصة بأعراض الوحشية.

لقد أُعْطِيَ جواب أول على ذلك بوضوح مدهش، من قبَل جان جيني في

نصه حول شاتيلا(*) الصادر في مجلة الدراسات الفلسطينية: «إن الذين يتحدثون عن الاختلاف يشعرون فعلا بأنهم متفوقون على الآخرين».

إن التنظير، سواء أكان لليمين المتطرف أو لليسار المتطرف، إنما يريد أن يلجأ إلى النرجسية، أو التمركز حول عرقية هذا المجتمع أو ذاك، غير أن الخطاب المناهض للعالم الثالث إذا كان يتبلور، فمردٌّ ذلك يعود إلى كون خطاب العالم الثالث نفسه لم يعزز تفكيره ولم يحلل علاقته على المستوى الواقعي، بإعادة هيكلة المجتمعات بالنسبة إلى وطنياتها الأكثر ترسخاً. لقد ولّى عهد الحماية. والمجتمعات الإفريقية والعربية والآسيوية الخ مضطرة لمواكبة الحياة والبقاء، ومضطرة لأن ترسخ البعد الميتولوجي والخيالي والرمزي لهويتها الأصلية.

ـ لكن الغرب يعارض هذا المسعى بالذات

يجب أن نتذكر الدرس النظري الياباني. فاليابان مجتمع تقليدي جداً، يقوم على البنية العائلية والعشيرة، في عاداته واتفاقاته الاجتماعية وقوانين التبادل الاجتماعي والطقوس والاحتفالات..... ولكن اليابان في نفسه الوقت مجتمع الحداثة بفضل إرادة قوة خاصة مبنية على تاريخ عسكري وسياسي وثقافي، وعلى تفكير رمزي مصغر. لقد قال هيغل إن أعظم تفكير هو القدرة على التقسيم والتحليل. إن فكر العناصر الدقيقة استطاع أن يصنع الأنظمة الحاسوبية والآلات، في حين أن التفكير المجبل على الكتابة الأبجدية فشلَ في ذلك.

لكن لا يوجد استمرار في كل شيء، هناك تفاوت بين المستويات لبلوغ التوازن وإيجاد مركز ثقل لتحرير قوى حياة الشعب. إذ يوجد خلف اليابان قرن أو يزيد على تحرير إرادة القوة هاته. إن هذا البلد المبدع في قطاع واحد من التقنية والمعلومات ينافس الولايات المتحدة الأمريكية في اكتساح الفضاء. فاليابان ظاهرة ما زالت في بدايتها.

(*) المقصود هنا مخيم شاتيلا.

لذا يجب أن ينفتح المغرب على الفكر العالمي، وعلى ما يسميه بُول فَاليري «الأجنبية الداخلية»، إذ لا يتجلى وجود الأجنبي إلا بين الذات والذَات والفصل بينهما.

ـ كانت السلطات العمومية، من ذي قبل، تتجاهل الثقافة، فيما كانت هذه الأخيرة تتطور بحرية نسبية. غير أننا نشعر الآن بأنها أصبحت رهاناً سياسياً. فما رأيكم في ذلك؟

إذا أرادت الدولة أن تهتم بالثقافة فذلك مفيد للثقافة. ذلك أن الإدارة تضع فعلاً بنية تحتية للتنمية الثقافية. إذ يجب أن تتوفر على دور للثقافة ومتاحف ومكتبات وقاعات سينمائية للفن والتجربة مما يتطلب ميزانيات. ففي مختلف ميادين الفن يجب أن تتوفر البنية التحتية، إلا أننا نعلم أن القطاع الخاص، الذي نسميه البرجوازية الوطنية، غير مولع برعاية الأدب ولا يهتم بالثقافة. لذا يجب على الدولة أن تطور أولاً البنية التحتية. أما الإنشاء ذاته، والإنتاج الثقافي، فلا يمكن أن تؤمنهما الإدارة. فالإدارة جهاز للدعم، كما هو الشأن بالنسبة للإنتاج الاقتصادي. لذا فما نطلبه من الفنانين والكتاب والباحثين هو أن يكونوا متشددين مع الإدارة، بأن يطلبوا منها تمويل هذه البنية التحتية، وأن يكونوا متشددين مع أنفسهم، في ميدان إبداعهم وبحثهم. وعلى المستوى لا يوجد أي تناقض.

ـ لكن الإدارة يمكنها أن تتدخل في الإبداع وتوجهه

إقامة البنيات التحتية ليست بريئة بالضرورة. فذلك يمكن أن يساعد على التأطير: هناك تأطير وتأطير. التأطير الجدانوفي والتأطير الرمزي، إذ يتعين على كل باحث أو فنان أن يهيئ أولاً أشكال عمله، إذا كان هناك عمل. لكل عمل أدبي أو موسيقي أو رسمي، قوانينه الداخلية لفنها، إن كانا يحترمان نفسيهما ويحترمان القراء والمتفرجين والجمهور. ينبغي إيجاد عقدة أساسُها أخلاق وقيم المهنة بين المثقف والجمهور في وجه عام.

ـ ما هي؟

بدءاً، هناك بند من الذات إلى الذات، هو أن يحترم الفنان نفسه ويحترم عمله. واحترام العمل يذهب بنا بعيداً في الحوار مع كل عمل أنجز هنا وعلى المستوى الفكري والدولي، في حوار مع الأحياء والأموات وأعمال الموتى. إن احترام النفس هذا هو حوار مع الثقافة، لا من الناحية الظرفية، بل من الناحية الأساسية، وهذا يدعو إلى بند ثَان هو احترام الجمهور وتطلعاته ومتطلباته وتطابقه مع الدور الذي يلعبه هذا المثقف أو ذاك (يوجد دائماً في كل المجتمعات نقاط تطابق مع شخوص ثقافيين إن صح القول، كما أن هناك تطابقاً مع بعض الصور).

وانطلاقاً من هذا يمكن للمثقف أن يتفاوض مع القطاع الخاص والقطاع العام بخصوص ظروف العمل والبنية التحتية الواجب تهييئُها، وسيتفاوض على أساس يليق بالدور الذي يلعبه.

ـ ألا يمكن أن يؤدي به هذا الصدق إلى التهميش؟

إن ذلك رهين بقطاعات تطور الثقافة المغربية. ففي الثقافة الشعبية، بأبعادها الفنية «التقليدية والطقوسية»، لأن في جميع الاحتفالات التي تواكب الشعوذة مثلاً نجد فعل القانون فعل الفن النسْوي، حيث تكبح الرغبة ويفصح عنها، في حركة نسج الزرابي. وعبر القرون يمكن أن نتحدث عن فن أنثوي بين بعض الفضاءات كالغناء والرقص والموسيقى والمنسوجات. فالثقافة الشعبية المُعَايشَة بشكل عفوي، والمجهولة وغير المدروسة في أبعادها المترسخة عبر خيال وجسد الأشخاص، إما أنها مكتوبة أو فولكلورية أي مبتذلة. وهي قد تتحول إلى حركة انكفائية بسحب أشكالها الخيالية ونشاطها الحقيقي.

وتقترح الثقافة «الارستقراطية» لمُدن، كفاس، إما في شكل موسيقاها الجماعية أو في كل مبدعيها، نموذجاً احتفالياً شبيهاً بالنموذج الحضاري المغربي. أريد أن أعيد إلى الصواب، بل أن أحلل هذه الصورة النرجسية،

وأقول هذا بكل حرية خصوصاً وأنني أنتمي إلى فكر كوني، محدود في جهويته، ولأن جدِّي ، من جهة الأب ينحدر من فاس، وكان زَلايْجِيّاً يشتغل على الزليج، وهو نفسه رجل ثقافة.

ومن دون أن أجرد الموسيقى المعروفة بالأندلسية من قيمتها، (لأن ثمة عدة أشكال من الموسيقى الأندلسية بالمغرب، كالطرب الغرناطي من بين الأشكال الأخرى، حيث استمعت إلى نفس الموسيقى الأندلسية في كُريت، ومالطا، ويمكن أن نجدها في بلدان أخرى من حوض البحر الأبيض المتوسط) وأنا أحبها بنوع من التردد، ومع ذلك يجب القول إن هذه الموسيقى الأندلسية حجبت، بعد السنوات الأولى للاستقلال، أنواعاً أخرى من الموسيقى المغربية، حيث إن هذه الموسيقى بعد وصول الحركة الوطنية إلى السلطة، أصبحت النموذج المميز «للطبقة البورجوازية». في حين أعتقد بأن بلدنا يتوفر على مجموعة من الأنماط الثقافية والفنية واللسانية.

ففي ما يخص تحول هذه الصورة التي قدمتها بعجالة عن الثقافة المغربية بين قطبيها الشعبي والارستقراطي، ماذا يحدث؟

إن المغرب يعيش ويتحمل نتائج التطور التقني للنظام الثقافي العالمي. وقبل أن نتطرق إلى مسألة وسائل الإعلام (الصحافة والتلفزة والفيديو) نفضل أن نبقى في الميدان الكلاسيكي للثقافة الذي يمر عبر أوروبية هذه الثقافة وفرْنَستِها. ونعني هنا بالثقافة الكلاسيكية، الثقافة الأوروبية المبنية على الكتابة والفنون، إذاً على فترة محددة من تطور المجتمع الأوروبي والانكليزي الساكسوني.

ففي المغرب حيث برزت لغات إعلامية جديدة، كالمعلومات وعلم التوجيه، الخ... بتكنولوجيات جديدة للصورة والحرف والصوت وبترجمات بين هذه العناصر، وعلى رغم أن النظام الثقافي العالمي أخذ يتغير، فإن وضعية الكتاب لا تزال غير مستقرة. إذ لم يكن للكتاب الوقت الكافي ليستقر ثم ليتحول. ذلك أن الثقافة المغربية لم تكن أساساً متعددة الخطابات، إذ لم يكن شعرها

المكتوب في الماضي وفيراً ولا كان لها فكر فلسفي. فعلى مستوى الكتابة، نجد بعض الفقهاء والمؤرخين. ومن الناحية التاريخية ساهم المغرب في انتماء مشترك إلى العالم العربي وكانت قوته الثقافية متجلية في الثقافة الشفوية والطقوسية، لا في الخطاب المتعدد. لكل ذلك لم يتطور الكتاب بسرعة، غير أن هذا التفاوت بين المكتوب والمنطوق يمكن أن يكون مفيداً في الوقت الراهن في عالم الصورة والسينما والمسرح والتلفزة والفيديو والأشكال الثقافية الأخرى، التي ينبغي تجريبها وإبداعها إن أمكن ذلك. إن الثقافة التي كانت شفوية، سواء أكانت شعبية أم أرستقراطية، يمكن أن تدخل في الوسائل السمعية البصرية ، بشرط أن ينهض بها الفنانون ويعطوها أشكالا جديدة، كأن ينقلوا مثلاً إلى السينما الاحتفال والحركة والتمرس على أوجه مطابقة كل مغربي مع فضائه وعصره. وهذا يتطلب عملاً من الفنانين. ومثال آخر في السينما المغربية. لا يلعب الكرسي مثلاً، أي دور مأسوي أو فكاهي أو ساخر أو جمالي في السرد السينمائي. فهو موضوع وكأنه غير موجود، كما لو كان للتزيين فقط. وهذا يدخل بطبيعة الحال في محاولة جعل الثقافة ثقافة زخرفية، وهنا تكمن مسؤولية المثقفين أي النهوض بسرد ذاكرتهم والقيام بتحليل ذاتي بالاهتمام بجميع الأجزاء المكونة لهذه الثقافة أو لمعظم مكونات وفترات هذه الذاكرة، أي عليهم عدم إهمال فترة ما قبل الاستعمار وعدم إهمال أي عنصر من الثقافة المغربية وثقافات الأقلية. فالثقافة اليهودية المغربية، مثلاً، تشكل جزءاً من غنى الثقافة الشعبية. إذاً ينبغي إعادة هيكلة سرد الذاكرة وتحرير الطاقات وقوى الحياة وشكل الفكر والفن.

وهذه في نظري مسألة مهمة جداً بالنسبة لجميع المثقفين، أياً كانوا، وحيث ما وجدوا. وهي مسألة مصيرية بالنسبة لمن ينخرط في المسلسل الثقافي.

يمكن أن نضرب مثلاً بالسينما التي لم تتطور لا فقط لأسباب مالية، بل أيضاً لانعدام العناية الجدية بالتقنية في حد ذاتها، وبالسرد السينمائي الذي نريد بناءه.

كما يمكن أن نضرب مثلاً بالمسرح وبالموسيقى وبالفنون الأخرى. وما أريد أن أصل إليه هو أنه يوجد، من جهة، تفاوت بين التقليد الثقافي المغربي وطابعه الغربي (ما قيل منذ عشرين سنة)، ومن جهة أخرى ينبغي أن ننطلق من الواقع لا من المحجوب، سينما محجوبة، لأننا قد نسقط حينئذ في الإيمان بأي شيء محجوب. إن الانطلاق مما هو موجود يطرح مسألة إعلامية بالنسبة للثقافة المغربية. فهل تُقرأ الصحافة المغربية؟ وأي دور يمكن أن تلعبه في بلورة النظام الثقافي العالمي؟ وكيف يتم تلقّيها بالمقارنة مع الصحافة الدولية الرائجة في المغرب ومع التقنيات الإعلامية الأخرى؟ آنذاك، وفي بلد تطبعه الشفوية، تؤمِّن الوسائل السمعية البصرية، والتلفزة على وجه الخصوص، الانتقال، الذي يحوّل صورة الثقافة من خلال ذاتها، وأعتقد بأن المثقفين يمكن أن يدخلوا في حوار مع اللغة الإعلامية، وعليهم أن يقوموا بذلك انطلاقاً من تمرُّس تقني وإبداعي على لغة إعلامية أنى كان مصدرها، وعلى الخصوص اللغة الإعلامية الآتية من الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا واليابان، إذ يمكن أن يقدم المثقف الدليل على جديته وأخلاقيته، باعتباره فرداً إذا افترضنا، كما قلت، أن هناك أخلاقاً يعيها المثقف. فإذا اشتغل المثقفون، فينبغي عليهم أن يكونوا متشددين مع أنفسهم ومع الجهاز الإداري. ويتعين على هذا الأخير أن يضع تحت رهن إشارتهم بنية تحتية تقنية وإدارية ومالية ليبلورها في إطار ديمقراطي، تكْفُل حرية الثقافة المغربية إزاء نفسها، وإزاء كرامتها وقوانين الضيافة، في الواقع المتخيل. فالثقافة ليست مجرد مظهر براق أو نفحة، بل هي أيضاً شيء جدي هي ما يخلد البلد والشعب، في تاريخه وذاكرته، وفي قدرته على الحياة والبقاء.

ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي

شهادة شخصية عن المغرب العربي

يجب أن نعترف بأن الوعي بالانتماء إلى المغرب العربي ليس حدثاً جديداً، لكن بالنسبة لجيلي (كنت في سن المراهقة عند حصول المغرب على الاستقلال) شكلت الثورة الجزائرية لقاحاً في مصيرنا. فبين سنة ١٩٥٦ و١٩٥٨ أتيحت لي فرصة اللقاء مع عدد من المقاومين الجزائريين اللاجئين إلى المغرب أو العاملين فيه، والاتصال بالطلبة الذين اضطروا إلى الانقطاع عن الدراسة في فرنسا.

بيد أن موجهنا الكبير نحو الجزائر كان أستاذي في الترجمة (المرحوم رحّال) بثانوية سيد محمد بمراكش. وإن إحساسي الأكيد بالحرية الفكرية يعود لهذا الفكر المرتاب وهذه الروح المليئة بالسخرية. وهذه مناسبة لأهديه هذه الصفحات. إضافة إلى ذلك، كان صديقي الكبير في المراهقة ورفيقي في الدراسة عبدالرحمن فرحات جزائرياً. وقد اضطر في سنة ١٩٥٦ للتخلي عن اجتياز امتحانات البكالوريا. ومما لا شك فيه أن هذا القرار كان جائراً من قبَل جبهة التحرير الوطني، ومن ثم افترقت سبلنا الشخصية. وفي سنة ١٩٥٧ قُتل صديق آخر من أصدقاء سن المراهقة ينحدر من ندروما (غرب الجزائر) في ساحة المعركة. وفي سنة ١٩٥٨ توجهت إلى باريس حيث أقمت لمدة ست سنوات، كنت أثناءها أناضل، وأنا طالب في علم الاجتماع، ضمن جمعية الطلبة المسلمين لشمال أفريقيا. وفي دار المغرب (شارع جوردان) استقبلنا

بالطبع عدداً من العابرين الجزائريين المتخفين. صحيح أننا لم نكن ننتبه جيداً، إلا أن الشرطة الفرنسية كانت تقتفي الآثار حتى داخل الدار. وذات مساء تم ضبطي أمام محطة القطار الواقعة بالقرب من الحي الجامعي، وأنا برفقة صديقة هولندية، وكان ذلك من حسن الحظ، كنت سمعت، في تلك الفترة، بالعثور على جثث تنتمي لشمال أفريقيا في نهر السين. أخذوني في سيارة من نوع ستروين، ولن أنسى ضحك أحد رجال الشرطة عندما قلت له إنني أريد أن أهتف إلى سفارتي، فيما لم أكن أحمل بطاقة تعريف معي. كنت غريباً إذاً، فتركوني في مركز للشرطة بالدائرة الرابعة عشرة إلى جانب عربيد ضبط تلك الليلة. كانت ليلة بيضاء، قربتني كثيراً من مصير الجزائريين العزّل في بلد استعمرني، وأنا أتابع دراستي به.

إنها وضعية متناقضة بالنسبة لمراهق شغوف بالعدالة والكرامة.

لم تكن إذاً ليلة من ليالي شهرزاد، بل ليلة من تلك الليالي التي لا ينزل فيها أي ملَك من السماء. وتحت التعذيب الفكري لم يكن بوسعي إلا الصبر. فكرت وأنا معزول في تلك اللحظات بما أنا فيه، وقد نسيت كل شيء. خضعت لاستنطاق ثم لآخر، وتبين للشرطة في الأخير أنني بريء، ليس لي شخص أفضحه أو أخونه، وأنني لم أكن أنتمي للهيئة السرية التي كنت أجهل عنها كل شيء. لقد تحققوا من هويتي، وفي اليوم الموالي أطلقوا سراحي، صباح يوم بارد لم تكن معي نقود في جيبي، مما اضطرني لقطع المسافة مشياً، إلى أن وصلت إلى دار المغرب.

وخلال هذه السنوات الدراسية لم أتوقف عن معاشرة الأصدقاء المغاربيين. كانت حقبة نشيطة وغنية جداً بالأحداث والأفكار، حيث اتسعت وتعززت في فرنسا حركة أبناء العالم الثالث. وقد شاركت في هذه الحركة التي تتأرجح بين الماركسية والفانونية.

لقد كان جيلي يعيش حلماً، حلم التحرر العالمي من كل اضطهاد، لكن هذا الحلم لم يكن كلمة عقيمة. لقد كانت تدعمها دينامية وطنية حقيقية على المستوى الدولي.

كنت أعتبر دراستي في علم الاجتماع سلاحاً نقدياً وتشهيرياً. وفي سنة ١٩٦١ تسجلت في الدكتوراه، وباستثناء الأستاذ شومبار دو لوي لم يدعم أي أستاذ مشروع بحثي، الذي كان في تلك الفترة ذا بعد مستقبلي. وبالفعل كنت أود إنجاز بحث عن الجالية المغاربية بفرنسا. وكنت أقابل بالآذان الصماء. كان ذلك طبيعياً، لأنه كان من باب المجازفة أن يشتغل المرء على جالية يجعلها بلد أجنبي رهينة لديه، وهي لا تزال كذلك إلى اليوم. لذا كنت مضطراً لتغيير موضوع الأطروحة، وانصب عملي على الرواية المغاربية، وهي الأطروحة التي تم بعد ذلك نشرها قبيل ماي ١٩٦٨ في دار النشر ماسبيرو. وبعد ذلك بكثير، وعندما أثيرت قضية الصحراء اتخذت بصفتي مثقفاً مبادرتين كانتا ترميان إلى التقارب والحوار بين دول المغرب العربي وأترك لكم الحكم عليهما.

ففي ١٩٧٧، سنة بعد المسيرة الخضراء، اتخذت مبادرة لعمل مشترك مع مثقفين مغاربيين، ضمن لجنة صغيرة ينشطها، ن. عبدي وع. المؤدب وأنا، أصدرنا بباريس ضمن مجلة «الأزمنة الحديثة» عدداً خاصاً بعنوان «عن المغرب العربي» أصبح مرجعاً في هذا المجال، ولا حاجة للتذكير به. وقد تضمن هذا العدد السياسة والاقتصاد والثقافة. وأذكر هنا بالتقديم الذي جاء فيه:

«سينجز هذا العدد على رغم كل المعوقات. في الوقت الذي يوجد فيه المغرب العربي ككيان سياسي على عتبة انقسام حقيقي، يتحدث مثقفون جزائريون ومغاربة وتونسيون. ويتم هذا الحديث بمعزل عن المأزق الذي يجتازه المغرب العربي.

إن الدول تتكلم وتهتز بحسب حركة النظام والقسر التي تنبني عليها. وارتأينا

أن من الضروري أن نفتح النقاش حول المغرب، خارج التحالفات التي يثيرها أو يقترحها هذا الكلام المؤسسي، حتى نضع حداً لقطيعة نقدية، ونشرع في تفكير يتجه نحو المغرب العربي كما هو، وحتى يظل المغرب العربي الراديكالي غير مفكر فيه، راديكالي بالمعنى المزدوج للكلمة، أي الجذور والقطيعة.

ومع ذلك فنحن واعون بحدود تلك القطيعة وتلك الجذور. إن تنوع النصوص المجموعة هنا تطرح نزوحاً عن المركز كما هو، نزوحاً يتسم بالإشكالية. فما هي في نهاية المطاف المسألة الحاسمة التي تفرض إنجاز هذا العدد. إن نقاط التلاقي ليست بديهية، بل مستترة، ويظل المغرب العربي أفقاً يسميه ويحدده البعض لأول وهلة، ويقدمه البعض الآخر كامتداد لا محيد عنه. ولنقل بغض النظر عن تنوع أماكن الكلام، أن كل مشارك تحذوه الرغبة (المعلنة أو المكتومة) في مغرب عربي يعترف باختلافاته الوطنية والجهوية. وهذا الفارق، المتجه نحو التفكير في الاختلاف، نعني به المغرب العربي، وهنا توجد القمة التي يمكن أن يلتقي فيها الذين هم، من هذه البلدان الثلاثة أو خارجها، يشتغلون على محو التقاليد أيا كانت، ويبحثون بمحض إرادتهم عن العيش في مغرب عربي جديد، مغرب يدعو إليه التاريخ بالرغم من بروز تناقضات، دامية أحياناً، تنمّ عن وطنيات تذكيها بعض المصالح. كل واحد منا يعرف أن الحرب قائمة غرب الصحراء، وحتى وإن تناسينا ذلك فإن وسائل الإعلام تذكرنا بها باستمرار. وإذ نحن لم نثر هذه المسألة التي تقسمنا، فإن ذلك مجرد صمت وظيفي، يحتفظ بموقف هؤلاء وأولائك ويؤجل النقاش حتماً من دون أن يبطله أو يرفضه. إن الادعاءات متناقضة والخلافات متباينة، مما يجعل هذا الصمت دعامة ضرورية لإنجاز هذا الملف. وفي خضم هذا التفكير والتحليل الخاص بجيل ما بعد الاستقلال تعتبر الكلمة النسوية شبه منعدمة ولا تطال ظروفها ومستقبلها. وهذا لا يعدو أن يكون مجرد نقص، بل

يبين مدى صعوبة التحول الإبداعي عند النساء إلى مجموعات تتسم إلى حد كبير بالتوزيع التقليدي للممارسات الاجتماعية، وفق مقاييس الانتماء الجنسي، وإبراز للمواقف التي اتخذها مختلف الكُتَّاب، نفتتح هذا العدد بتصريح مزدوج.

١. تضامننا مع المناضلين الذين يكافحون من أجل الحريات الديمقراطية التي تشكل السبيل إلى تحقيق مغرب عربي راديكالي.

٢. ضرورة احترام الثقافات والأقليات والدفاع عنها، فهي التي تكون المغرب العربي. إن كل مجتمع يرفض وجود الأقليات هو مجتمع لا يطاق، من جميع النواحي».

ن. عبدي وع. الخطيبي وع. المؤدب

* * *

وفي سنة ١٩٧٩ نشرت باسمي الشخصي في جريدة لوموند يومي ٢ و٣ شتنبر تحليلاً مقتضباً عن نزاع الصحراء، جاء فيه «إن الترحال بدأ يضمحل في كل مكان أو ينطوي على نفسه. وفي بعض الحالات أصبح يعتبر تشرداً أو ينحى بالمرة. وكيف ما كان الحال فإن مواكبته للعصر صعبة المنال. هل هي حتمية تاريخية؟ أجل، غير أنه آيل إلى موت ثقافي. إن المجتمع الصحراوي نوع من الحضارة اكتُسبت عبر آلاف السنين، على رغم قساوة الطبيعة والبؤس الاقتصادي. وهذا البؤس لا يتعارض إطلاقاً مع خصوصية ثقافة مهذبة، أو مع النظام القبلي الذي يخضع إلى قوانين مضبوطة لم تتوصل إليها سوى مجتمعات قليلة. إن ما يجري في الصحراء، بغض النظر عما تمليه الإستراتيجية والاقتصاد، عبارة عن أزمة يعرفها نوع من الحضارة. فباسم الوحدة لا يمكن لدولتي المغرب والجزائر، وهما الدولتان الوطنيتان المتسمتان بالمركزية إلى حد ما، أن تقبلا بتقسيم مجتمعهما أو باستقلال الثقافات الخاصة. وبحسب

معرفتي فإن قبائل التوارك الجزائرية ليست أكثر سعادة من مثيلاتها في البلدان الأخرى. ومن حيث المبدأ، فإن المركزية تفرض السكوت على الاختلاف الثقافي أكثر من الإرادة الحرة، خوفاً من انقسام المجتمع. إلا أن خيبة أمل المَنْسِيِّين يمكن أن تأخذ الثأر لنفسها بعنف.

إن أسّس الصحراويون، يوماً ما دويلة، من دون أن يأخذوا في الاعتبار الوطنية الممركزة، فإنهم أنفسهم قد ينقلبون ضد خصوصية مجتمعهم المتعود على الترحال، وينشأون في ظل وحدة مزيفة غير قابلة للاستمرار. وحدة مزيفة، إلى حد إهمال الأهمية القصوى للثقافة، تبعاً لجيوسياسة واستراتيجية عالم اليوم، اللتين يعدهما الأقوياء.

لا نحتاج في هذا الصدد إلى ذكر المثال الإيراني لنثبت هذا الأمر.

هل من الضروري، لكي يعيش المجتمع الصحراوي، ولا يمزق عن طريق توزيع ترابي يتسم هو الآخر بالترحال، أن تنشب حرب مدمرة بالنسبة للجميع؟ وهل في مقدور دول المغرب العربي أن تمتلك الصحراء من دون أن تدفع ثمن هذا التيهان؟

يمكن في الوقت الراهن، أن نتحدث عن التيهان السياسي لكنه تيهان مهم.

تبلغ الوطنية المغربية ذروتها من خلال سلطة إلهية واندماجية، وعلى أساس مجتمع مجزأ، تراتبي ومنكمش، تسوده الرأسمالية وعلاقات الزبونية والتبعية، فيما تحاول الوطنية الجزائرية أن توفق بين الاشتراكية والتقنية والإسلام، وهي في الواقع تشيد رأسمالية الدولة على أنقاض المجتمع الاستعماري. ونعني برأسمالية الدولة تراتُباً مجتمعياً جديداً تحركه طبقة تقنية عسكرية. فالوطنيتان معاً تسعيان إلى استغلال الصراع الإيديولوجي العالمي وتناقضات وطنية بكامل الاستقلال.

لذا قد يتساءل البعض عن الحل، ورأيي واضح في هذه المسألة، يجب وضع الدول المعنية أمام إرادة الحرب والسلم.

ـ إرادة الحرب: أعتقد بأن حرباً جزائرية ـ مغربية معممة شيء مستبعد، ذلك أن الدولتين تعلمان أنهما ستدفعان الثمن غالياً. ومن الناحية الموضوعية فإن الدولتين ستعرفان انحطاطاً إضافياً على امتداد عشرات السنين، وهي وضعية مزرية بالنسبة للمغرب العربي وللصحراويين الذين سيكونون أكثر تمزيقاً وتشتيتاً وتشرداً بين الدولتين، مما هم عليه الآن. لقد اختارت الدولة الجزائرية في الظرف الراهن تكتيكاً عسكرياً ودبلوماسياً للاستنزاف، واختار المغرب تكتيك الدفاع المستميت واللامحدود.

ـ الإرادة المغاربية: إن كانت للمغرب الكبير، كمشروع تاريخي، دلالة بالنسبة للدولتين وللصحراويين، فإن هذه فرصة سانحة للمشروع في تحقيقه في شكل توافق سياسي واقتصادي. فلم لا تكون الصحراء الرابطة بين إرادة مشتركة في المغرب العربي انطلاقاً من الجنوب؟ وكيف يمكن ضمان أمن كل دولة على حدة، وتمكين الصحراويين من الحفاظ على ثقافتهم، والتنقل بين مختلف الأقطار، وأن يكون لهم استقلال ووجود سياسي؟

إن الحلول الملموسة ممكنة، إذ توفرت إرادة المغاربيين ـ بما فيها إرادة الصحراويين ـ لمحاربة عبء التخلف. فهل هذا حلم؟ وإلا فسنسعى برعي أو دونه، إلى التباعد بين شعوب المغرب العربي.

العنوان الأصلي لمقالي هو «المغرب والصحراء»، وليس عنوان «التحقيق توافق صحراوي» الذي اعتمدته أسرة التحرير، وهذا التغيير لا يمس في شيء صحة افتراضي، الذي كنت أود من خلاله مراجعة الأحداث الأخيرة. وكنت نشرت، سنة ١٩٨٣ ، كتابي تحت عنوان «المغرب العربي المتعدد» الذي يلح على التعدد في إطار الوحدة، والتنافس في إطار التكامل، بين أقطار المغرب العربي. لم أفصح عن ذلك بوضوح، إلا أن عمق تفكيري الذي أعبر عنه اليوم

لم يتغير وهو نفسه. وكل هذه الأعمال تصب في اتجاه فكرة المغرب العربي، ذلك أن هذا المشروع المجتمعي، الذي هو المغرب العربي، يندرج في إطار القرارات السياسية، كما يندرج في المجتمع المدني. وهنا يتجلى دور المثقف، الذي يتتبع بوسائله القوى اللامعقولة التي توجه التاريخ. وتمشياً مع ما يعتقده الرجال الفاعلون، الذين يتسابقون مع الزمن، فإن التفكير الصحيح هو أيضاً فعل مزوَّد بقدرات إستراتيجية. وكيف ما كان الحال فهذا هو اعتقادي وأنا أدلي لكم بهذه الشهادة».

١٠ نوفمبر ١٩٩١ ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي

المغربُ العربيُّ أفقاً للفِكْر

١ـ في التراث

كثيراً ما تفلت مسألة المغرب العربي من هؤلاء الذين يسكنون فيه. فجذور الإنسان الطوبوغرافية لا تمنح كهبة فطرية للذين يقيمون في الأرض التي ولدوا عليها. أسير على هذه الأرض وتضيء نظري شمس هذه البلاد، وأحيّي وأنا سائر وجوه البشر، لكن ماذا تعني هذه الفقرة في مطلع هذا النص؟

لهذا ننفصل رأساً عن معنى «التراث» الشائع. صحيح أن التراث هو، بالنسبة للفكر، راحةُ الموتى، أرْضيين وعلّيين. وتنبع هذه الراحة من الأرض، من ماضي الأرض، في قلب الذاكرة. تؤسس هذه الدعوة في ذاتها ملجأ التراث. فالتراث (الذاكرة، الأرض، اللغة) لا يضيء الإنسان إلا بمقدار ما يستحق موته، بين الموتى.

لهذا ننفصل رأساً عن معنى «التراث» الشائع. صحيح أن التراث هو عودة المنسي. ولا بد لهذه العودة من أن نستوقفها ونطرح عليها الأسئلة لكي تدلنا على طريق الموتى الذين يتكلمون، الذين يتحدثون معنا. بماذا ينطق التراث، كل تراث؟ إنه ينطق بإقامة الإلهي في قلوب البشر وعقولهم. وقد احتضنت الميتافيزيقا هذه الإقامة منذ نشأة الفكر. فالميتافيزيقا هي، بمعنى ما، سماءُ التراث الروحية. إن أداة التصدير «ميتا» (في ما وراء) تجمع بين مصير البشر ومصير الآلهة، بين الأرض والسماء من أجل عودة الموتى الذين يتكلمون. غير

أن كلام الموتى، في هذه العودة، شديد البأس دائماً على فكرنا: فلسنا إطلاقاً متأهبين كما ينبغي لكي نجابه هوْلهُم.

٢. في الاختلاف الوحشي

أطلق فَانُون قبيل موته هذا النداء: «هيا، أيها الرفقاء، لقد انتهت اللعبة الأوروبية، ولا بد من البحث عن شيء آخر». هل المقصود هو التخلي عن أوروبا، والابتعاد عنها إلى الأبد؟ أليس هذا وهماً، ما دامت أوروبا تقيم في كياننا؟ زد على ذلك أن الوجود العربي هو، في مشكلته القصوى، ما نعتقد، غرب صعب المعالجة أكثر من أي وقت مضى، وفي اختلافه.

إذا كان الغرب فينا، لا كشيء مطلق، بل كاختلاف نقارنه بدقة مع اختلاف آخر يدعونا هو نفسه إلى التفكير فيه، كما هو في رهان الفروقات (فروقات الوجود)، إذا لم يعد الغرب إذاً وهم تبلْبُلنَا الخاص، فإن كل شيء يبقى آنذاك للتأمل حتى الموت.

لنُسمِّ «الاختلاف الوحشي» ذلك الانفصال الزائف الذي يقذف بالآخر إلى خارج مطلق. الاختلاف الوحشي يؤدي بشكل حتمي إلى ضلال الهويات المجنونة: الثقافوية، التاريخوية، القوموية، التزمتية الوطنية، العرقية.. كانت هذه الدعوة إلى الاختلاف الوحشي (الوحشي الساذج) السخط الذي لم نتأمله، في مرحلة زوال الاستعمار، ويظل نقدها للغرب أسير العداوة وأسير هيغلية منحطة. ولا نزال نتساءل: ما الغرب المعني؟ ما الغرب الذي نعارضه بنا، فينا نحن؟ ومن نحن؟

٣. في الهامش

إن فكر «النحن» الذي نتّجه إليه لم يعد يتموضع أو يبدل موضعه في الميتافيزيقا، بل على هامشها. وهو هامش يقظ. «نحن»، هذا التفريق غير المقول، غير المدروس، في ما وراء الآخرية الطغيانية والهويات العمياء. إن

فكر «النحن» هو هذا التقييد التاريخي الذي ينسج الكائن ـ والذي ينسجه الكائن ـ على هامش الميتافيزيقا. لا نقدر أن نستحق موتنا من غير أن نقلق الميتافيزيقا. هذا الإقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالتراث.

ليس حديثنا تراثياً لأنه يمجّد التراث، لكنه ليس منفصلاً عن الوقت الراهن بشكل يكفي لكي نفهم قليلاً جداً تراجع العرب (التاريخي) وانحدارهم كحضارة شاملة. لقد سقطت هذه الحضارة الشاملة، بشكل ساطع، بدءاً من القرن الرابع عشر. ماذا حدث؟لا بد من استئناف الحوار مع سرّ هذا التراجع وهذا الانحدار نحو الغرب. كيف نضطلع بهذا التراجع وندرسه، بشكل دقيق؟ ما شأن هذا التراجع بإقلاق الميتافيزيقا؟

٤. في السيادة

ومن جهة، فإن الغرب، سائر (منذ عصور) نحو هيمنة شاملة. وقد أسّس هيغل هذا السِّر في مملكة المعرفة المطلقة. يمكن القول إن فكر هيغل يعبر عالم نظره الثاقب، كسرٌ أسطوري.

تعني هذه الاستعارة، مثلا، أن مسألة السيادة (الاستعمار، الامبريالية، السيطرة...) مطروحة انطلاقاً من النظر الهيغلي الذي لا تزال الماركسية مأسورة فيه. تحرير العبد، ذلك هو، في الواقع، شعار الماركسية. إلا أن الغرب كما هو، يجسد مصيراً ميتافيزيقاً وتاريخياً ينمو وفقاً لإرادة قوة جديدة هي التعميم العالمي للتقنية، وهي إرادة قوة لا غائية لها، فلعل الإنسان قد وصل إلى هذه متأخراً جداً، دائماً، هكذا استعبدته سيادة لا سيد لها وضاع في التيه إلى الأبد. هل الإنسان إذاً أخطأ في المسير؟

نحن العرب أيضاً نصل متأخرين جداً إلى عصر التقنية. كيف نقدر أن نأخذ نظامها من دون أن نرغب في أخذ نصيبنا من مملكة العالم؟ نريد أن نحرر مجتمعاتنا التي يهيمن عليها اللاهوت والتقنية، لكننا لا نحس كفاية بأن فكر الاختلاف الوحشي هو وحده الذي يقدر أن يحافظ على حداد الميتافيزيقا

(التقنية)، ويبدأ بتدمير المعرفة المطلقة. نحو هذا الحداد ينحدر مع ذلك الغرب، بطريقته الخاصة. إن أصلية الوجود تُوجّهُنا نحو جدارة الموت. إننا نسأل عشاق السيادة، الأقوياء العضلات: كيف يهَبُ الإنسان موتَه الخاص؟ أي تراجعه كأثرٍ تاريخي من أجل أن يحتضن الموت في الاختلاف الذي تصعب معالجته؟

٥ - في التراجع

قبل أن نتابع هذا الحديث، نريد أن نعبر عن قلقنا حول منْحى كلامك. لأية ميتافيزيقا تشير بمثل هذه الطريقة الحماسية؟ هل تتكلم (إذا قبلنا أنك تتكلم) انطلاقاً من تراثك؟ انطلاقاً من الفلسفة اليونانية؟ الألمانية؟ نتساءل في الوقت نفسه إذا لم تكن هذه المسألة الأولى نفسها مغطاة بمسألة اللغة التي تكتب بها؟

- لا شيء من هذا كله، حتى تراثي نفسه، أُعْطيَ لي كما لو أنه نعْمةٌ، إلا إذا كانت النعمة هي تلك الرعشة المغيرة، رعشة الإلهي والموتى. لكننا، لا نبتعد عن اعتراضكم الأول، الذي أتبناه، إن كنا نسعى إلى الشيء ذاته. على أية ميتافيزيقا نتكلم؟ المسألة تتصل بمجابهة غيرية: المجابهة بين الميتافيزيقا الغربية (اليونانية في جوهرها) والميتافيزيقا الإسلامية، كفكرين جذريين في الوجود. لنستعد كلامنا السابق عن التراث. التراث يعبر عن عودة الموتى الذين يتكلّمون. منْ نبْع هذا الكلام ينبجسُ الكشف عن لغة أُعْلِنَ أنه لا يُمكن محاكاتها (الإعجاز): اللغة العربية. إن اللغة العربية، كمكان ميتافيزيقي بامتياز، يجمع في فكر المؤمن:

- بين الأرض والسماء؛
- وتفتح له أبواب الجنة؛
- لكن المتصوف يفتح عروقه.

ـ إن وعي المطلق في هذه اللغة، التي لا تُحاكى، يرويه مجيءٌ خارق هو القرآن.

ـ نعم، القرآن كصورة للإلهي.

ـ تحجب وجْهَ الله....

ـ الطريق التي يبدو أنكم تسلكونها يونانية. جذرياً: فكر الإلهي كحضور للوجود، كحدث... أما قيل وأُعيد القول بأن الفلسفة العربية يونانية في جوهرها!

ـ نعم، لاتجاه فكري معين. أقول، مثلاً، أن إله أرسطو، داخل في الإسلام، قبل مجيء الإسلام.

ـ هذه الإشارة تفسر لماذا ابتكر العرب لاهوت أرسطو المشهور، من أجل أن يلغوا، بمعنى ما، الوثنية اليونانية، وينتزعوا من هذا الشعب اختلافه الذي يصعب على الوحدانية أن تعالجه.

ـ كان لهؤلاء العرب موهبةُ ابتكار حكايات جميلة.

ـ هل يكون اللاهوت حكاية جميلة؟ قصة من أجل أبناء ضالين؟

ـ إن الإشارة بذاتها إلى لاهوت أرسطو، (الخيالي) هي، يقيناً، حكاية ذات دلالة. لكن لاحظوا أن الموقف التالي هو الذي يبدو لي خارقاً إلى حد الإفراط على السواء: فالإسلام هو ميتافيزيقا الإله المحجوب (الإسلام يحجب أيضاً وجه النساء، باعتبار أن الحوريات لا يمكن رؤيتهن في الدنيا باستثناء رؤيتهن في الجنة الصوفية). والإسلام، في مواجهة اليونان، فقَدَ النظر. لا نزال نرتجف من هذا الفقدان، ونحاول أن ننظر. مَنْ؟ أي شيء؟ إن عمى الهوية يبلبل خطواتنا. لكن لعلنا نستمد من هذا العمى الذي هو نصيبنا، قوتنا من أجل العودة إلى ضياء الفكر. لهذا يتوجب علينا أن نحب تراجع العرب التاريخي ونقترب منه. علينا باختصار، أن نتوجه نحو ليلهم؟

ـ تتحدث أحياناً عن العرب قائلاً: «هل أنت جزء من كوكب آخر؟ أم أنك اصطنعت، على غرار المستشرقين، نوعاً آخر من العرب اللامرئيين إلى الأبد في عودة الموتى؟

ـ وعُدْ للذات: أن تكون عن إفراط بلا حدود عربية...

ـ أو نقص.

ـ نعم.

ـ هل قلت منذ هنيهة إن العرب آخذون في تغيير وجههم؟

ـ بمقدار ما يقوم وجه الفكر، المتراجع، على ملاحظة الآخر المبتعد في ذاته: فكر الوجود والصحراء، الهيام الصوفي والخنثوية. هذه القضايا (المكبوتة اليوم) في الفكر العربي التقليدي يجب أن نحتضنها في نقدنا المزدوج.

ـ لكن هذه العودة إلى الذات يطالب بها التراثيون من كل جانب.

ـ لقد فقدت التراثوية معنى التراث. فالدعوة السلفية لتفسير الأصالة تكشف عن عقيدة إصلاحية تدعو للارتياب. هذا الهدف العقائدي يقوم على تحويل العرب إلى شعب من اللاهوتيين السياسيين.

ـ في بلدان يسيطر عليها الفقر والإذلال، تقومون بدعوة الأشباح. مع من تتحاورون؟

ـ ندافع عن النقد المزدوج، وعن الاختلاف الذي تصعب معالجته، والذي سنتحدث عنه إن شئتم بعد قليل».

٦ـ ثلاثة تحولات

هكذا يرتسم المغرب، كأفق للفكر، وفقاً لثلاثة خطوط كبرى:

ـ التراثوية: نسمي الميتافيزيقا التي تحولت إلى لاهوت تراثوية، ويشير اللاهوت هنا إلى فكر الواحد الأحد، الموجود كوجود أول، كعلّة أولى.

ـ السلفية: نسمي سلفية تلك الميتافيزيقا التي تحولت إلى مذهب. ويشير المذهب هنا إلى أخلاق سلوك سياسي، إلى تربية اجتماعية.

ـ العقلانية (السياسية، الثقافوية التاريخانية، الاجتماعية...) نسمي الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية، عقلانية. وتشير العقلانية هنا إلى تنظيم العالم بإدارة قوة جديدة تقوم على الوضعية العلمية.

الميتافيزيقا التي تحولت إلى لاهوت ومذهب وتقنية: يمكن مقاربة هذه التحولات الثلاثة بالتاريخ وبعلم الاجتماع. هكذا نرى التمييز عند إيديولوجي مغربي (عبدالله العروي) بين الشيخ والليبرالي والتقني. مثل هذا التمييز مفيد بلا ريب في التحليل النفسي ـ الإيديولوجي؛ لكنه لا يلامس قضية العالم العربي إلا من بعيد. لماذا؟ إن التمييز الذي أشرنا إليه هو، في منطقه الخاص، تمييز ناقص: أين مكان التراثوي اللامذهبي، والتراثوي اللاهوتي بالفعل؟ ثم إن ما نستخدمه على الأخص اليوم، ومنذ أمد، ليس مجرد صورة اختبارية من «إيديولوجية عربية ما» نصفها بأنها معاصرة، وإنما هو بالأحرى المصير التاريخي للعرب، وتراجعهم وانحدارهم نحو الغرب، من حيث إن هذا المصير، وهذا التراجع، وهذا الانحدار قائم منذ فجر الإسلام. التاريخي ليس التأريخي، والإيديولوجي مؤسس في الميتافيزيقا، والمعاصر متجه نحو عودة الواحد أو الشيء ذاته: إن مساءلة العرب لا يزال يحجبها إيديولوجيونا الذين تشغلهم كثيراً السياسة الراهنة.

إن الميتافيزيقا (الإلهيات) حاضرة كتفكير في الوجود والموجود، كتفكير في الجوهر، في الواحد والمتعدد، منذ بداية الفلسفة في الإسلام (الكندي). هذه الفلسفة ـ على غرار اليونان ـ «تعزل»، بمعنى ما، اللاهوت النظري لعلم الكلام، الذي كانت مسألته الأساسية تدور حول حدوث الكلام الإلهي أو قِدَمه. إن انحسار هذه الفلسفة (منذ القرن الثالث عشر) أمر لم يُدْرَسْ. كيف نحيط بمسألته. هنا والآن؟

كانت الفلسفة العربية تعرف على طريقتها ما نتعلمه الآن في الغرب. لقد نسينا ألفباء مسألة الموجود والوجود، الهوية والاختلاف. ونتابع الثرثرة بلا حياء حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية. ولادة ثانية أي شيء؟ الولادة من جديد في الفكر هي المصير المأثور للأشباح، للموتى الذين يكلموننا. نحن تراثويون بنسيان التراث، مذهبيون بنسيان فكر الكائن، وتقنيون بالعبودية. من دجّننا هكذا حتى يصبح مثل هذا النسيان شأناً يتكرر جيلاً بعد جيل؟

غير أن النسيان ليس العدم، وليس هروب الزمن، وإنما تمسك به قوة أخلاقية فعالة وطاقة لاهوتية ضاربة. التراثوية هي هذه الفعالية، هذا الجهد المستبسل للعقاب والإكراه. لم نقل ما يكفي عن أن الحلم العميق للتراثوي هو أن يأخذ مكان الله، أبدياً وثابتاً. وليس مدهشاً أن ينتهي بنفي نفسه في النظرة الصافية.

٧- في التاريخ

كل مجتمع يعيد كتابة المكان الذي يتأصل فيه ثانية، فيما يعيد كتابة تاريخه. وبهذه الحركة يسقط على الماضي ما يفلت منه في الحاضر. بلى، إن التاريخ هو مسكن الإنسان ومنبت هويته المتعددة، لكن نحو أي مكان تأريخي يتجه؟ «لنمارس التاريخانية المعممة»: ذلك هو شعار عبدالله العروي. لا شك في أن هذا التاريخاني يتملك جدارة الإرادة لإعادة التفكير في «الوعي التاريخي». بالنسبة إلى الإيديولوجية العربية، وبخاصة المغربية. إنه يلح على معنى الاستمرارية التاريخية. وعلى أهمية المراحل ذات الأمد الطويل، من أجل أن يرد الوضع الاستعماري و«تخلفنا الثقافي» (هذه عبارة له) إلى مجال تاريخي كلي. إذاً من أجل أن يدخل في عمل المؤرخين العرب ترتيباً نظرياً آخر، ورؤيا أخرى لأنفسنا. يفضح العروي «استلاب المواطن» بالبحث الذي نشأ في المرحلة الاستعمارية، أو بالتراثوية التي تثبت تاريخ العرب في ماض حنيني. هذه الجهود كلها ضرورية ومفيدة. لكن المسألة التاريخية (مسألة الذروة

والتراجع. مسألة نمو الكائن في مصير الشعوب والعالم) قلّصت في تاريخانية معممة، لا تهدد إلا مأزقه النظري الخاص. لم هذا؟ إن العروي يردُّ التاريخ إلى شمولية ميتافيزيقية، نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة، كما لو أن «عامل التاريخ» عقل مطلق، قادر أن يسطر على المصير. من جهة أخرى يتيح العروي، من حيث أنه يريد أن يغير التاريخ، أساسياً، بقانون الاستمرارية، للحركة الأخرى أن تتسرب بين الأصابع، حركة الفرق، واللااستمرارية والفوضى واللاتماثل. هناك دائماً خسارة لا تعوض في عنف الكائن (التاريخي).

هذا المأزق النظري، المأسور في الميتافيزيقا، هو الذي جعله قريباً من الماركسية. غير أن الماركسية، في أحد أشكالها الأكثر صرامة ترفض:

- التاريخانية المتعالية (تاريخانية المجتمع الإقطاعي) التي تحددها المطلقات (الله، النبوة، القدر...).

- تاريخانية الفكر الليبرالي (القرن الثامن عشر الأوروبي) التي أوجدت بدائل تحل محل مطلقات التعالي، وهي بدائل معلمنة: العقل، الفرد، الحرية.... لقد حدث تغيير إيديولوجي. لكن التربة الميتافيزيقية بقيت هي إياها.

لسنا ملزمين باتباع المسيرة ذاتها، بأن تجتاز من جديد المراحل التي اجتازها الغرب. يجب أن ننطلق رأساً، من الموجود، من القائم هنا كمسألة. إن ألتوسّير، مثلاً، يعتبر أنّ التاريخ وصراع الطبقات قضية لا باعث لها ولا غائية. لقد غير موقف الماركسية النظري، دفعة واحدة في تجاوزه هذين النوعين من التاريخانية، اللذين ذكرناهما. والواقع أن عمل العروي يبقى معلقاً بينهما.

ما يلزمنا هو أن نتجاوز، من الجوانب جميعاً، الصورة الضيقة التي نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين ، وأن ندخل في المعرفة فسحة ذات محاور استراتيجية متعددة، وأن نفرغ الكتابة التاريخية من المطلقات (اللاهوت، المركزية اللاهوتية..) التي تقيد الزمان والمكان وتقيد جسم الشعب. وأن

نخلخل بنقد يقظ، نظام المعرفة السائد (من حيث أتى)، هو أن ندخل النظرية في الصراع الاجتماعي والسياسي. غير أن لهذا الصراع الحاضر لا حاليته المنسية التي يجب السير نحوها، في عنف الكائن التاريخي، في عالم تقبض عليه أكثر فأكثر إرادة قوة لا تقاوم.

إن ما يهدم تاريخانية العروي هذه، هو أمانتها للهوية الوحشية، أي لـ «مسألة» ساذجة من مسائل الوجود. ومن هنا يخلط العروي بين «الآخر» و«الغير». و«الآخرين»، بين الانتروبولوجية الثقافية، وفكر الاختلاف، بين التاريخي والتأريخي. زد على ذلك أن آراءه المختلفة حول الوجود العربي تسقط من تلقائها: فلسنا بحاجة إلى الإلحاح على هشاشتها. يكتب، مثلاً: «منذ ثلاثة أرباع القرن، يطرح العرب على أنفسهم سؤالاً وحيداً واحداً: من الآخر، ومن أنا؟» (الإيديولوجية العربية، ص١٥) كما لو أن هذا السؤال ليس السؤال الجوهري لفكر الوجود، باستمرار. فبأية سذاجة ينسى العروي مسألة الوجود الموجود، المؤتلف والمختلف، كما طرحت في الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية؟ إن إيديولوجية العروي منهارة، في أساسها.

٨ ـ في الشعب

من المعروف، أن المغرب لم يفد بالمعنى الحقيقي، من فكر فلسفي (عظيم)، علمي أو أدبي. إن ابن خلدون ليس للمغاربة وحدهم، فقد كانت رسالته عربية.

شارك المغرب، بشكل هامشي، في تكوين الثقافة العالمة، مع أنها كانت مندمجة في الانتماء المزدوج الأندلسي ـ المغربي. ولم يطور المغرب، بلد الفلاحين والمحاربين وبناة الممالك الكبار، ثقافة تاريخية مكتوبة. يفسر الباحثون هذه المسألة بغياب دولة منظمة بيروقراطياً بشكل قوي، ولكن إذا كانت استمرارية أي شعب تكمن في لغته (لغاته)، فكيف نفهم تاريخ المغرب غير المدوّن؟

لا نزال نعجب، مثلاً، من أن البربر (المغاربة ذوي الأصول القديمة) رفضوا بعناد أن يتبنوا أبجدية وكتابة «التيفيناغ» وهو اصطلاح بسيط لوضع العلامات يستخدم لمهمات يومية أولية. قد يفسر هذا الرفض للكتابة، من بعض النواحي، بالتاريخ وبعلم الاجتماع: تنظيم القبلية المجزأ، لا مركزية السلطة المهيمنة، غياب البيروقراطية القوية، عنف الغزوات الاستعمارية التي حالت دون وحدة البلاد.

بلى، جميع هذه القضايا مفيدة، بالنسبة لكل قراءة موضوعية للمغرب. غير أن المسألة البعيدة لا تزال محجوبة، فالمغرب القديم، الذي لا أبجدية له، يدخل في جسم الشعب. في جوف الطغيان التاريخي. وهو دخول مجيد أحياناً: في الأدب العربي (الدنيوي والروحي) في الوشم والزخرفة، في بهاء الغناء والرقص. ذلك مشهد يكشف عن ديونيزية مغربية تنحدر دفعتها النشوى نحو المحيط.

المغرب البديع هذا آخذ
في الزوال، وتغُطّي اللامبالاة ذاكرته. إننا بمعنى ما، نتابع التهديم الذي بدأه الاستعمار وعلم الأجناس. وليكن قولنا مفهوماً: نحن لا ندعو إلى الحنين الساذج للأصل القديم، وإنما ندعو إلى مغرب جذْريٍّ تخلص من القانون اللاهوتي ومن سلطة العلموية.

إن على المغرب كأفق للفكر، وكينبوع للفن، أن يكون في مستوى جذرية الوجود هذه. أي أن عليه أن يتجه نحو الزمن المتعدد لمغرب لا يُنْسى. والذي لا يمكن أن يحاصره قانون البشر ولا السور الميتافيزيقي.

٩- عن الهوية العمياء

التراثوية ليست التراث بل نسيانه، وهي كنسيان تجعل المذهب بديلاً عن المسألة الوجودية: أولية كائن ثابت وأبدي. والتراثوية تحافظ على هذه الثبوتية وهذه الأبدية، وتثبتهما إلى الأبد في شريعة البشر لامتلاك الأشياء.

غير أن الإرادة المذهبية لا قدرة لها أن تتجلى في غير حقل «واقع» خائب في ذاته، ملائم للوعي البائس. وتريد السلفية أن تتجاوز هذا المأزق. إن إرادتها المذهبية تتمثل في: إصلاح انحطاط العالم وفساده. (راجع النصوص المذهبية لعلال الفاسي).

لا تقدر التراثوية ولا السلفية أن تكونا في مستوى علُوِّ المغرب، كأفق للفكر والفن. ما السبب؟ لأنهما بضياعهما في العالم المعاصر، لم تعودا قادرتين على الانقلاب ضد سلطانهما الديني واللاهوتي المركزي، ولا أن تقوما بقفزة نظرية، أي أن تتحاورا مع الخارج (الشرّ) الذي يفسدهما ويدمرهما من الداخل .

تريد العقيدة السلفية أن تؤالف التقنية مع اللاهوت، معتقدةً أنها تحقق بهذه المؤالفة المصطنعة اقتصاداً مزدوجاً:

ـ اقتصاد الوسائل: تصبح التقنية بحسبه، أداة قابلة للاندماج في مجتمع كالمجتمع المغربي، من دون أن تسيء هذه الأداة بشيء إلى البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تسند السلفية.

ـ اقتصادا غائياً: ويفترض فيه أن التقنية مفرغة من القيم التي تؤسسه. تصبح التقنية إذاً قابلة لأن تروضها وتوجهها الإرادة السلفية وفقاً لأهدافها الخاصة. إن خللاً فكرياً كهذا يحدد بوجه خاص شكلاً سائدًا من الهوية العمياء.

١٠ـ عن الاختلاف الذي تصعب معالجته

ـ تتحدث عن التقنية بشكل غامض. يبدو أنك تعتبرها أحياناً لعنة شيطانية.

ـ ليست التقنية الشرُّ في ذاته، إنها المصير الكوني للعالم. وانتشارها لا يقاومه أيُّ مجتمع: فهل يمكن إيقاف مصير العالم؟ حيث يقيم الإنسان، تكون التقنية مقيمة كأرض ثانية.

ـ وهذا يعني أنها في كل مكان، أيًا كان المجتمع.

ـ نعم: لنأخذ المغرب، إننا مثلا نستورد الأشياء، ونستورد ما يسمى نماذج

التطور. لهذه النماذج فعالية وقابلية عظيمة على التكيف، إلى هذا الحد أو ذاك.

ـ قد تفيد في القضاء على الفقر. ويمكن تحقيق مستوى ما من النمو الاقتصادي، بحسب المخططات التي تختلف درجات دقتها.

ـ مخططات دقيقة بقدر ما يكون جسم الإنسان نفسه ذخيرة عمل، يمكن حسابها: أي نوعية حياته، ونتاجه، وموته.

ـ كيف تصبح هذه الآلات وهذه النماذج المستوردة؟

ـ تخلق صورة، أو تصوراً مزدوجاً عن نظامها. هكذا تنتج تكنوقراطيات محلية للسهر على إرادتها. إن فعل التراكم هذا هو، بذاته، غير محدود. فنحن لا نرى نهايته. إننا نستورد مع هذه اللآلات وهذه النماذج نوعاً من العلاقة بين الإنسان ونفسه، والإنسان والطبيعة، ونوعاً من العلاقة بين الإنسان وأشباهه، الإنسان والوجود....

ـ هل يمكن استيراد مثل هذه العلاقة الوجودية؟

ـ كنا بصدد الكلام على صورة التقنية؟

ـ ماذا تقصد؟

ـ حسناً لنتكلم بسرعة على مسألة هايدغر الكبرى عن التقنية، من حيث إنها «ميتافيزيقا مكتملة»، حيث يمر الغرب، يرسم على طريقه، فكر هايدغر. حيث يظهر الشرق، يقابل في طريقه وجه هايدغر، هذا الوجه فكر الوجود، فكر الاختلاف. بين اليونان وفكر هايدغر، بين الشرق والغرب، انبثق شعاع من الضوء لا ينسى. ليس مارتن هايدغر، في القرن العشرين، فيلسوفاً بين آخرين. إنه ذلك الذي يسهر على حداد الفكر الغربي. ومن هنا كانت مسألة التقنية تقلقه وتعذبه.

ـ هذا العذاب بأي شيء هو عذابنا؟

ـ كما نقول، إذاً، متابعة لمنظومة هايدغر الجنازية، إن التقنية، «كميتافيزيقا مكتملة»، وكقوة إرادة ، هي أساس إنذار كونيّ جديد يدعو البشر ـ أكثر من أي وقت مضى ـ إلى سماع الكائن.

ـ ومع ذلك، ألحَّ هايدغر كثيراً على تدمير العالم، ومصير الإنسان الذي تحول إلى دابة.

الدلائل التي تؤيد عذابه قائمة. انظروا حولكم انظروا في داخلكم، الشعر نفسه يعتبر اليوم خساب كلمات، وإستراتيجية نصية. لنترك الكلام اليوم عن «الآلات المتشهية». غير أن فكر هايدغر هو أيضاً ثاقبٌ كضوء البلّور. تعني هذه الاستعارة، مثلاً، أن التقنية ليست الشر (فهو برهان إنسانوي ضعيف جداً) وإنما هي مسألة عن معنى الوجود.

ـ صحيح، إذا قلبنا هذه الآراء. لكن، لنعد إلى ما يربطنا بجوهر التقنية. فالتقنية على كل حال، من أصل غربي. إنها، بالنسبة إلينا، إرادة قوة مهيمنة واستعمارية. إنها بمعنى ما، خاتمةُ المعرفة المطلقة. هل نقدر أن نحوّل لصالحنا إرادة القوة الخارقة هذه؟

ـ لصالحنا؟ نحن؟ من نحن؟ هل نحن في جوهر التقنية؟ ليس الشرق حركة بسيطة (جدلية، تأملية، ثقافية...) نحو الغرب. إن أحدهما هو بالنسبة إلى الآخر البداية والنهاية. ولهذا فإن كتابة هيغل عن الشمسين (الشرق كشمس خارجية والغرب كشمس داخلية في الفكر الكوني) إنما هي أسيرة الحقل الميتافيزيقي.

ـ ماذا يعني هذا التشبيه في حديثنا عن التقنية وصورتها، إن كنت لا تزال تتذكر عقدة حوارنا؟

ـ جوهر التقنية فردٌ واحد. وهو، من حيث أنه أوحد فرد، كوني أيًّا كانت طريقة انتشاره. وللأوحد تأثيراته الصورية، والانكفائية، والإخفائية، والاختلافية. نسمي هذا المشهد كله صورة التقنية أو ظلّها.

ـ يعني؟

ـ جوهر التقنية مزدوج بالنسبة إلى التربة الميتافيزيقية في الإسلام ولغته. قلنا سابقاً إن إله أرسطو دخل في الإسلام قبل ظهوره. كذلك يمهد «الأورْغَانوُن» لمصير التقنية الكوني. لهذا يجب أن نركّز انتباهنا على المواجهة بين هذين النوعين من الميتافيزيقا، الذي يمحو أحدهما الآخر. إننا مأسورون في هذا الفرق، في مبادرة جديدة.

ـ أهذا ما تسميه «الاختلاف» الذي تصعب معالجته؟

ـ نعم، وهناك فروقات أخرى، انقطاعات أخرى، تثير العنف لدى جميع الأطراف. فالهوية العمياء والاختلاف الذي تصعب معالجته هو تجاوز الميتافيزيقا بنقد مزدوج، بموت مزدوج.

ـ بنقد مزدوج؟

ـ نقد هذين النوعين من الميتافيزيقا، ونقد المواجهة بينهما. الواقع أن هناك خياراً، خياراً وحيداً ممكناً، هو التأمل في المغرب كما هو، كموقع طوبوغرافي بين الشرق والغرب. لا يزال المغرب، كأفق للفكر، يتعذر على التسمية. ينبغي، من جهة، أن نصغي إليه يرنّ في لغته الخاصة، ومن جهة ثانية، وحده الخارج، الذي أُعيد فيه التأمل وأُزيح عن مركزه، وخُرِّبَ، وحُوِّلَ عن تحديداته المهيمنة، هو الذي يمكن أن يبعدنا عن الهوية العمياء والاختلاف الوحشي. وحده الخارج الذي أعيد النظر فيه، يقْدرُ، أن يمزق حنيننا إلى الأب، ويقتلعه من التربة الميتافيزية، أو، على الأقل، يوجهه نحو مثل هذا الاقتلاع. نحو فكر سيّدٍ، يتيمٍ في غاية اليُتْم. ذلك هو المنحدر الآخر من الاختلاف الذي تصعب معالجته، وتلك هي علاقتنا بفكر اختلاف كهذا.

ـ ماذا يعني إذاك «الموت المزدوج»؟

ـ أفصح عن ذلك هيراقليطس الإلهي بمقتضى صوته الغامض: «خالدون

فانون، فانون خالدون، يحيون بموت اولئك، ويموتون بحياة هؤلاء». إن جدارة الإنسان هي أن يستحق موته، بين الموتى، فهل تفهمونني؟

ترجمة: أدونيس

حول كتاب
«المغرب العربيُ المتعدّد»

ثييري دو بوصي (*)

ـ ثييري دو بوصي: يتناول كتاباك الصادران مؤخراً نفس المشكل، إذ تقول في مقدمة كتاب «المغرب العربي المتعدد» مستشهداً بفرانز فانون: «هيا يا رفاقي، لقد ولت اللعبة الأوروبية ونهائياً، وعلينا أن نجد شيئاً آخر».

بيد أن المشكل هو أنك بكيفية ما تعيش هذا الشيء الآخر بحسرة. إنك في العمق تتساءل عن هذا الانتماء المزدوج (عربي وأوروبي) بكيفية آنية ومخالفة، في جميع الأحوال، للتساؤلات التقليدية لما يمكن أن أسميه تعصباً.

ـ عبدالكريم الخطيبي: أجل، إن ثمة ألمًا كبيراً في كل ثنائية، لكن المهم هو أن نحولها ونسائلها في فكر يتجاوزها، في فكر متعدد ومتميز يتتبع الحركة العالمية الواسعة التي تخرج الحضارات واللغات والتقنيات. يجب أن نكتب اليوم بحسب هذه الوتيرة «النظامية» للتعميم. إن التعصب الذي كان محرِّراً في الفترة الاستعمارية لم يعد الآن مجدياً. وانشقاقنا وتقلبنا يوجدان في مكان آخر. إن البحث الذي يهمنا يجسد نوعاً من هندسة المكبوت.

(*) سياسي وكاتب فرنسي. كاتب دولة سابق في العلاقات الثقافية الدولية. (أنجز هذا الحوار سنة ١٩٨٣ ولم ينشر إلا سنة ١٩٩٠).

فمثلاً عندما أقرأ القرآن من جديد، أو أشتغل عليه، فإن اهتمامي ينصب على أشكال أساسية غشتها الثقافة الإسلامية القديمة أو الاستشراق. إنه بحق، تحليل الأب الميت...

ـ ثييري دو بوصي: بخصوص الاستشراق، أنت قاس جداً على جاك بيرك. عندما تتحدث عن «الاستشراق الضال» فأنت تتهمه بنوع من الأبوية الفكرية تجاه العرب ونوع من الغرائبية المستمرة.

ـ عبدالكريم الخطيبي: أعتقد بأن ثمة مرحلتين اثنتين في أعمال بيرك. المرحلة الأولى هي مرحلة المؤرخ الاجتماعي، وتتكون من بعض الدراسات الجيدة حول المغرب العربي المتعدد. والثانية عبارة عن تأمل «مجرد». وهي ضرب من الصحافة الفلسفية.

ـ ثييري دو بوصي: ذلك هو مشكل جميع الاستشراقات، إذ يمكن أن أنتقد بنفس الكيفية الدراسات المتعلقة باليابان.

ـ عبدالكريم الخطيبي: ما أريد أن أقوله هو أن هناك كتابة استشراقية. كتابة الغرائبي بحسب تعبير سيغالين. فماسينيون كان كاتباً قبل كل شيء، وكان بإمكانه أن يكتب عن اليابان. ما أنتقده هو نوع من التأمل الأبوي والصحافة الأدبية التي يستعملها الباحثون أو الكتاب المغاربيون أيضاً.

ـ ثييري دو بوصي: في كتاباتك يوجد إحساس خاص جداً بالاختلاف. لا يتعلق الأمر بالثنائية أو بالتعارض الواضح للضدين الشرق والغرب، فأنت تتناول بحث الاختلاف من عدة جوانب، بدءاً من الميتافيزيقا التي تشكل، في نهاية المطاف، الكلام، ثم اللغة نفسها، وبعد ذلك الجنس.

ـ عبدالكريم الخطيبي: فلنتتبع، ولو للحظة، تحليل الجنس في القرآن. إن الله يخول لآدم صلاحية التسمية. ومع ذلك فإن حواء غير مسماة في القرآن. ومن جهة أخرى يثور الشيطان على هذه السلطة، فيهجم على الجسد ويغريه خارج اللغة. إنه يريد أن يضيع الجسد ويفتنه ويفجره في رغبات داخلية. ويتجلى حمق

الشيطان في كونه أراد أن يحطم الجسد خارج اللغة. وتبقى سلطة التسمية بين آدم وحواء، الله والمرأة، آدم والشيطان، وهكذا دواليك. ولقد جاءت سلسلة من الثالوثات والأشكال الرمزية لتنضاف إلى هذا الأصل للتوحيد.

هناك إذاً تفاوت بين السلطتين. سلطة المسمَّى وسلطة اللامسمَّى، الذي يشتغل في الظل. لذا يجب أن نفكر بكيفية أخرى في السيطرة الأبوية في الإسلام. ذلك لأنني اقتصرت على إثارة النقاش في تحليلي للجنس في القرآن، ويجب أن نواصل الحوار، هنا، بالاستعانة بالتحليل النفسي، الذي لا مناص منه.

ـ ثييري دو بوصي: أنا مندهش من هذه الوضعية، إذ ألاحظ أن اللغة الفرنسية كانت أقل خصوبة عند مقارنتنا لها بنجاحات منافساتها في الأدب اللاتيني ـ الأمريكي حيث إن اللغة الإسبانية المستوردة أخصبت قارة بكاملها. وبصراحة لا يمكن أن نقول نفس الشيء عن المغرب العربي.

ـ عبدالكريم الخطيبي: لنضع النقاش في إطاره الأصلي. من الناحية اللسانية كل لغة هي مزدوجة. مقسمة بين الكلام والكتابة. وفي المغرب العربي المتعدد يتعلق الأمر بازدواجية لغوية بين اللهجة (اللغة الأم) واللغة الفصحى، لغة المقدس ولغة الأب.

وعندما أتى الاستعمار عوضت اللغة الفرنسية ككتابة، لغة الأب المكتوبة والأب الرمزي، أي الرسولﷺ.

إن تراكب لغتين يؤدي إلى انشطار الرمز وإلى خلل في حركة الإنسان المغاربي الذي أخذ يكتب بالفرنسية. إنها وضعية تاريخية، بيد أن آثارها يمكن أن تكون مغايرة في حالة النص. وأعتبر نفسي شاهداً على هذا الشرخ، ومع ذلك فأنا أبحث في نفس الوقت عن جوانب أخرى. أعلم ملياً أن ثمة نوعاً من الضياع لحق بالأساطير المهمة في الأدب المغاربي. والأساطير تستمر قروناً قبل أن تجد شكلها الأدبي والفني. ويجب ألا ننسى مع ذلك أن هذا الأدب جديد،

لذا فإن المقارنة مع الأدب اللاتيني ـ الأمريكي غير صائبة تماماً. نتساءل لماذا يتضمن هذا الأدب غالباً سيراً ذاتية؟ لماذا يكتسح سردُ السيرة الذاتية الرواية؟ أعتقد بأن هذا الطرح خاطئ، ذلك أن كل أدب يتضمن على الدوام سيراً ذاتية.

لكن عندما تأتي «أنا» قبل «هو» في الرواية فإننا نجد في الأدب انبعاثاً جديداً للكاتب المغاربي في اللغة الفرنسية. إذ بإظهار صورته وبتجسيده وبإبراز خصوصيته، يعبر عن رغبته الملحة في أن يتم التعرف عليه وقبوله في نظر الآخر. إن هاجس طلب الاعتراف المحتدم الصراع والجارح، في غالب الأحيان، يلزمني بألا أكتب إلا للغائبين. في هذا الأدب عدم استمرار، وقطيعة في تقليد السرد، لكن المهم بالنسبة لي هو تحليل مجموع الأشكال التي تعوق هذا الأدب وتعين حدوده.

لقد حاولت أن أبرز مثالاً في أحد أجزاء كتاب «المغرب العربي المتعدد» تحت عنوان «الازدواجية والأدب».

وسيأتي وقت يتناول فيه هذا الأدب، شاء أو لم يشأ، الأساطير الجديدة التي تواكب حضارتنا التقنية والمحوسبة. صحيح أن هذه الحضارة تنزع إلى حصر الكاتب في دائرة استهلاك فوري وإدماجه في سوق السينما والتلفزة واستثمار عمله في أوساط الإعلام، إلا أن مسار الكاتب تتحكم فيه وسائط جديدة للنشر والتوزيع.

ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي

الفهرس

مقدمة ٥

المثقّفُ في المدينة ٥

مذكّرة حوْلَ المغرب العَربيّ ١١

القيم المشتركة ١٢

حَول حُسْنِ استعمال الدّين ١٣

التعليم والثقافة ١٦

حوْلَ المسْتَقْبَل ٢٢

نَبيُّ الإسْلام ٢٥

النبيُّ الملهَم ٢٦

الرسول ٣٥

حوار حول الإسلام ٤٩

الجاهلية ٥١

منطق متعدد ٥٣

مَسْألة الهُويّة وصورَةُ العربيّ عن نفْسِه ٥٨

التضْحِيَةُ بالآخَر ٦٤

(بصدد حرب الخليج) ٦٤
صُورَةُ المغْربيّ ٧٢
عن السياسة ٧٥
(حوار) ٧٥
أربعُ مقْتَرحَات حوْلَ الزّمَن والتّقنيَة ٨٢
ثَقَافَةُ المَال ومَالُ الثّقافَة ٨٥
الفَرنكُوفونيّة واللّغات الأدبيّة المحَليّة ٨٨
الفرنسية بوصفها لغة الحب ٨٩
عن القومية والعالمية في الأدب ٩٢
ملاحظة ختامية: ٩٧
السيد آلان دوكو الوزير المكلف بالفرنكوفونية ٩٨
عن الأدب العالمي ٩٩
حديث عن بورخيس والعرب ٩٩
عن الهُوية التشكيلية ١٠٨
الثقافة هي ما يخلّد البلد والشعب ١١٧
حوار يرجع إلى سنة ١٩٨٦ ويهم وضعية الثقافة بالمغرب ١١٧
شهادة شخصيّة عن المغرب العربي ١٢٦
المغربُ العربيُّ أفقاً للفِكْر ١٣٤
١ـ في التراث ١٣٤
٢ـ في الاختلاف الوحشي ١٣٥
٣ـ في الهامش ١٣٥
٤. في السيادة ١٣٦

٥ - في التراجع ١٣٧
٦- ثلاثة تحولات ١٣٩
٧- في التاريخ ١٤١
٨ - في الشعب ١٤٣
٩- عن الهوية العمياء ١٤٤
١٠- عن الاختلاف الذي تصعب معالجته ١٤٥
حول كتاب «المغرب العربيُّ المتعدِّد» ١٥٠
ثييري دو بوصي ١٥٠

هذا الكتاب

إنني والخطيبي نهتم بأشياء واحدة، بالصور، الأدلة، الآثار، الحروف، العلامات. وفي الوقت نفسه يعلمني الخطيبي جديداً، يخلخل معرفتي، لأنه يغير مكان هذه الأشكال، كما أراها يأخذني بعيداً عن ذاتي، إلى أرضه هو، في حين أحس كأني في الطرف الأقصى من نفسي.

رولان بارط

